

Three Philosophical Treatises

(Implicit Verses of The Quran, Divine Matters, and the Answers to the Questions)

Sadr-al-Din Muhammad Shirazi

Second Edition

Foreword & Editor: Sayyid Jalal-al-Din Ashtiyani

**Bustan-e Ketab Publishers
1388/2009**

Abstract

Three philosophical treatises embrace three treatises written by Mullah Sadra; *Divine Matters (Al-Masail al-Qodsiyyah)* is transcendent theosophy. It deals with philosophical issues to the end of mental existence. This treatise is more comprehensive than Mullah Sadra's *Shawahid al-Rububiyah* and briefer than his *Asfar*. This treatise is based on Mullah Sadra's one views, *Implicit Verses of The Quran (Motashabihat al-Quran)* deals with the implicit verses of The Quran. Most of the verses discussed in this treatise have the tenets of religious doctrine as their subjects, and *the Answers to the Questions (Ajwibat al-Masail)* gives answers to some philosophical questions such as questions about ultimate cause, the difference between substance and accident, the demonstration of matter. Sayyid Jalal-al-Din Ashtiyani has edited this work and written a comprehensive and research-based foreword to the book.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

•P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

ثلاث رسائل فلسفية

(متشابهات القرآن - المسائل القدسية - أجوبة المسائل)

صدرالدين محمد الشيرازي

التنقيح الثاني

قدم له، وصححه، وعلق عليه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٨ / ١٤٣٠

ثلاث رسائل فلسفية تتضمن ثلاث رسائل علمية لملاصدرا الشيرازي هي: «المسائل القدسية» وتتناول مباحث الحكمة المتعالية حتى نهاية مبحث الوجود الذهني ويعد من حيث الایجاز والتبسيط وسطاً بين «الشواهد الربوبية» و «الاسفار» ويطرح الملاصدرا في هذه الرسالة آراءه وافكاره الخاصة به فحسب.

«متشابهات القرآن» يتناول فيها الآيات المتشابهة واكثرها المتعلقة بالامور العقائدية. «اجوبة المسائل» يشتمل على اجوبة لاسئلة فلسفية كالعلة الغائية واختيار الواجب والفرق بين الجوهر والعرض واثبات الهيولى.

الناشر

فهرست تفصیلی □ ۳۹۱

۲۸۵	تعليقات متشابهات القرآن
۳۰۴	تمثيل وتبصرة
۳۰۸	تنبيه تذكیری

(۳) أجریة المسائل

۳۱۵	المسألة الاولى
۳۱۵	الجواب
۳۴۱	المسألة الثانية
۳۴۷	الجواب
۳۵۱	الاول
۳۵۲	الثاني
۳۵۲	الثالث
۳۶۷	المسألة الثالثة
۳۶۸	الجواب
۳۷۴	المسألة الرابعة
۳۷۴	والجواب
۳۸۳	المسألة الخامسة
۳۸۳	الجواب

٢٢٨	المسلك الثالث : في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجي
٢٢٩	المقصد الاول : في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء
٢٣١	المقصد الثاني : في دفع هذا الاشكال على وجه آخر
٢٣٢	المقصد الثالث : في ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه
٢٣٣	المقصد الرابع : في ذكر نَمَط الهامي في دفع الاشكال لم يسبق اليه فهم احد
٢٣٦	كشف وإشارة
٢٣٨	[المقصد الخامس : في دفع الاشكال وهو]
٢٣٩	[الاشكال الثاني]
٢٤٣	تعقيب وتحصيل
٢٤٤	الاشكال الثالث
٢٤٤	اشكال ودفع
٢٤٥	والجواب
٢٤٩	الاشكال الرابع
٢٤٩	والجواب عنه بوجوه من العرشيات
٢٥٢	الاشكال الخامس

(٢) متشابهات القرآن

٢٥٩	الفصل الاول : في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة
٢٦٤	الفصل الثاني : في نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التنزيه البحث
٢٧١	الفصل الثالث : في التنبيه على فساد
٢٧٤	الفصل الرابع : في الاشارة الى ما ذهب اليه اهل التحصيل في التأويل
٢٧٧	[تنبيه] في زيادة تأكيد في ما قررنا
٢٨١	[الفصل الخامس] في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة (٦)
٢٨٢	بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

۱۹۶	شكٌ و تحقیق
۱۹۶	تنبيه
۱۹۷	فصل في دفع شكوك اوردت على موجودية الوجود في الاعيان
۱۹۸	وهمٌ وتنبيه
۲۰۲	فصل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود
۲۰۳	فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات
۲۰۶	تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهية في التصور لافي العين
۲۰۶	فصل في ان تخصيص الوجود بماذا على الاجمال ۱۹
۲۰۸	زيادة كشف
۲۱۰	المقالة الثانية : في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم
۲۱۰	فصل
۲۱۱	عقدةٌ وحلٌ
۲۱۲	حكمة عرشية
۲۱۴	فصل : في ان الوجود الواجبي غير متعدد
۲۱۷	المقالة الثالثة : في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي
۲۱۷	تمهيد
۲۲۱	المسلك الاول في اثبات الوجود الذهني الهمنا به وتحدثنا تأييداً من الله
۲۲۳	المسلك الثاني في اثبات الوجود الذهني
۲۲۴	المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني
۲۲۴	شكٌ و تحقیق
۲۲۶	ظلمات وهميةٌ واضواء عقلية
۲۲۶	الاشكال الاول
۲۲۷	المسلك الاول : في دفع الاشكال وهو مسلك السيد صدرالدين الدشتكي الشيرازي
۲۲۷	المسلك الثاني : في دفعه وهو مسلك معاصره الدواني

٩٢	نقل و تحقيق
١٠٢	بحث و تحقيق
١٠٣	بيان وجوه فرق بين محكم و متشابه
١٠٩	نقل و تحقيق
١١١	تحقيق
١١٦	بحث و تحقيق
١١٧	بيان اقسام محكم و متشابه با تحقيق عرشي به لسان اهل توحيد و معرفت
١٢٥	شبهة وازالة
١٣١	تعريف علم تفسير و بيان وجوه فرق بين تعاريف مفسران
١٤٥	اعرفكم بالله ، اعلمكم بكتابه
١٥٠	بيان وجوه فرق بين تفسير و تأويل به وجه تفصيل
١٦٨	بيان مناسبت بين قرآن و عترت بر مسلك اهل عرفان و توحيد
١٧٢	نقل و تزيف
١٧٦	بيان اتحاد قرآن و عترت

(١) المسائل القدسية

١٨٩	الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى وفيها مقالات
١٩١	المقالة الاولى : في الوجود واحكامه لأنه اول كل فكر ...
١٩١	فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكلية
١٩١	فصل في تعريف العلم الكلي وما بعد الطبيعة
١٩٢	كشف و تحقيق
١٩٤	فصل في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي
١٩٥	فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد ...
١٩٥	بحث و تفصيل

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی	۵
مقدمه ناشر	۷
پیشگفتار	۱۱

مقدمه مصحح

۱. المسائل القدسیة	۱۷
روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی	۲۱
منابع کارهای علمی ملاصدرا	۲۶
سبک فلسفه ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی	۴۲
فهرست آثار آخوند ملاصدراي شیرازی	۵۳
۲. متشابهات القرآن	۷۷
بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل	۷۸
نقل و تحقیق	۸۵
بیان حجیت ظواهر کتاب	۸۹
بیان معنای محکم و متشابه و تحقیق در وجوه فرق بین محکم و متشابه	۹۰

والتفطن الفائق ، ليظهر لك جليلة الحال والله ولي الجود والإفضال وصلى الله على نبيه المفضال وآله خير آل وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله الملك القديم محمد المشتهر بصدرالدين بن ابراهيم اوتي كتابهما بيمينهما^١.

١ . وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألفها الحكيم البارع والفيلسوف الكامل ، افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي -رضي الله عنه- يوم السابع من المحرم سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية ، على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغنى ، سيد جلال الدين الأشتياني .

وان جعل قيداً له ، حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد ، سواء كان تركيباً طبيعياً او اعتبارياً . فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد ، لكنه غير كل واحد منهما . فالأشخاص الماخوذه في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد وغير زيد . فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد إنما زيد في الواقع ، امر واحد طبيعي لا غير .

فمعنى قولهم : الحيشية التقييدية مكثرة للذات إنها مكثرة للذات تكثيراً افرادياً ، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الاعتبار .

فالأول : كتقييد الحيوان بالنطق الحاصل منهما الانسان ، والثاني كتقييد الجسم بالبياض الحاصل منهما الجسم الأبيض .

فان النطق والبياض مثلاً جزءان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ، ومن هاهنا عُلِمَ الفرق بين الحيشيتين وان كل حيشية تقييدية بشيء ، فهي تعليلية بشيء آخر وبالعكس كالفصل ؛ فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية الإنسان وكالتشخص ، فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص وكالبياض ، فانه علة لوجود الجسم نحواً خاصاً من الوجود عرضياً لا ذاتياً وجزءاً للماهية المركبة من الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .

وعُلِمَ أيضاً فساد ما قاله بعضهم من : ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض ، قيداً له يصير بالذات ، وذلك لأنه اذا اخذ كذلك ، كان الحاصل منه ومن القيد ، شيئاً آخر لاهو بعينه . مثلاً : الحركة بالعرض إذا اخذ بالعرض قيداً ، وإن صارت مع القيد امراً بالذات لا بالعرض ، لكن ذلك الأمر ليس حركة ، بل شيئاً آخر وكذلك الموصوف بالكتابة بالإمكان ، اذا اخذ بالإمكان جزءاً للمحمول لاجهة للنسبة ، يصير المادة ضرورية ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً .

هذا ماتيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها ، من المقال مع توزيع واختلال الأحوال . فعليك يا حبيبي وفقك الله وايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل الصادق

المسألة الخامسة

ان الحيشية^١ مكثرة للذات، كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً.
فانه من حيث أنه حيوان مغاير له، من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك.
ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون امراً مشتركاً بين الكثيرين فيكون كلياً^٢.

الجواب

الحشيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته وبعضها خارجة عن ذاته. فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها والثانية كالزيدية والثالثة: كالكتابية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه الأمور زيد عدا زيد، إذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه.

-
١. مراد سائل از حیثیت، ناچار حیثیت تقييدیه است که مکثر ذات موضوع است، نه حیثیت اطلاقیه (الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجوده ولا معدومة ...)
 ٢. ملاک کلیت وجزئیت، عدم لحاظ وجود در اول والتجاء مفهوم به وجود در ثانی است؛ انواع واقسام مفاهیم کلیه در مقام اتحاد با وجود خارجی جزئی و متشخص و آبی از صدق بر کثیرین است.

رآه المتكلمون، فلا يصدق الأبيض عليه دون غيره. وقس الحال في الأمر الصوري كالنطق مثلاً على ما ذكرناه كلا على نظيره.

وإذا احطت يا حبيبي باطراف هذا المقال، علمت ما في كلام صاحب الحواشي من القصور والإهمال حيث قال:

«الأبيض إذا اخذ لا بشرط شيء، فهو عرضي وإذا اخذ بشرط شيء، فهو الثوب الأبيض مثلاً وإذا اخذ بشرط لاشيء، فهو العرض المقابل للجوهر، فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرضي عرضي وعرض باعتبارين وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات.» انتهى.

وعلمت ايضاً عدم مدخلية اتحاد العرض مع العرضي، على الوجه التحصيلي في اندفاع النقص المذكور، الا ان يرجع الى ما ذكرنا اولاً.

التعليلية التي هي المعروضية على انها تعليلية لاتقييدية وعدمه .

ولا بالمعنى الثالث، كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع المعروض والعارض .

ومحصل الكلام، ان المبدر كالبياض او النطق مثلاً اذا اخذ بشرط لاشيء، كان عرضاً لشيء . واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفاً او نوعاً . وكذا الموصوف كالجسم او الهيولى اذا اخذ بشرط لاشيء، كان موضوعاً او مادة . واذا اخذ لاشيء، كان عرضياً او جنساً . واذا اخذ بشرط شيء، كان صنفاً او نوعاً .

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا المتباينة الذات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات وعلى غيرها بالعرض .

وعلى ما افصله وهو : ان البياض الحاصل لشيء مثلاً، اذا اخذ ذلك الشيء عينه كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر، غير محمول على غير البياض اصلاً .

واذا اخذ ذلك الشيء غيره كان الأبيض حينئذ معروضاً للبياض، غير محمول عليه ؛ بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيـث بهذه الحيثية التعليلية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشيء اعم من نفسه ومن غيره، كان حمـله على كل من العارض والمعرض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض .

وكذا من جانب الموصوف به، فان الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين البياض، فيكون بياضاً وابيض . وقد يؤخذ مبايناً له، فيكون الأبيض صادقاً على معروض البياض، باعتبار الذات وباعتبار آخر بالعرض . وقد يؤخذ على وجه اعم، فيكون الأبيض صادقاً على كل واحد من المعروض والعارض والمجموع المركب منهما صدقاً بالذات وعلى ذات المعروض، صدقاً بالعرض .

واما ان اخذ الأبيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض، كما

واما حديث اتحاد العرض والعرضي، فيحتاج الى تحصيل ونقد له؛ حتى ينظر اليه بعد ذلك ايخرج منه الجواب عن النقص المذكور ام لا؟

فنقول: مفهوم المشتق - سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً - غير صادق ووضع بحسب العرف العام او الخاص لما ثبت له مبدأ الاشتقاق، سواء كان ذلك المبدأ عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه، الذي يرجع الى عدم سلبه عنها او غيره وذلك الغير اما خارج عنه او داخل فيه.

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة، اطلاقاً شائعاً قول العلامة التفتازاني:

مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعرضه طبيعياً والمجموع عقلياً.

والقدر المشترك بين هذه الاطلاقات الثلاثة مذكرناه، فلا وجه لتخصيص مفهوم المشتق بالمعنى الاول، كما ذهب اليه المحقق الدواني حيث جعله عين العرض بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصيل كما ستعلم.

ولا بالمعنى الثاني، كما افيد حيث جعل عين المفروض والفرق باعتبار اخذ الحيثية

→ ممتدات وصور نوعيه مثلاً.

اين مسأله را متفرع ساخته است بر اين بحث اساسی که اهل تحقيق گفته اند: هر معلولی بايد دارای مناسبت تامه ای با علت خود باشد که از آن جهت از علت خود صادر شود، چه آن که سنخيت شرط اساسی از برای افاضه و ایجاد است، موافقاً لقوله تعالى: «كل يعمل على شاكلته». قائلان به اين قول گمان کرده اند که هيولا به حسب وجود خارجی مقدم است بر صورت، در حالتی که امر به عکس است و فیض وجود اول به صورت و فصل می رسد و از صورت و فصل مرور نموده، به جنس و ماده می رسد و نیز به نحوه وجود هيولا پی نبرده اند و ندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است با صورت بايد به یک وجود موجود باشد و اين که می گوئيم هيولا از جواهر است و جسم مرکب است، معنایش اين است که عقل وجود واحد خارجی را منحل به دو جزء جوهری می نمايد^(۱).

(۱) و این منافات با ترکیب خارجی ندارد و جسم را در سلک بسایط وارد نمی نماید، چون جهت قوه امری است واقعی و خارجی و جنس و فصل در بسایط از یک شیء خارجی، بدون جهات کثرت انتزاع می شود؛ ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است و وجودی واحد دارای جهات متعدد است که به یک وجود موجودند.

من الجسم حين ورود الانفصال جوهر أو عرض؛ فان كان جوهرًا فلا بد للجسم من جزء آخر، يكون قابلاً له ولعدمه وان كان عرضاً؛ فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال^۱.

→ مبنی بر این نکتہ است که ماده از خود منزه است.

ماده اگرچه در مقام ذات واحد است ولیکن به واسطه انحطاط از درجات فعلیت ووجود (چون شأن آن از تحصیل و حفظ آن از وجود قوة الوجود است)، قابل اشاره نیست. ابعاد مقداری و تخصص به مکان و جهت معین و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات از برای آن ثابت نیست، بلکه امور مذکور از برای آن از ناحیه صورت و از جانب التجاء به صورت جسمی حاصل می شود، بنابراین هیولا از مفارقات و حقایق مجرده و ابداعیه نیست و از جواهر متفاصله که قبول تجزیه و تقدر نمی نماید، نیز نمی باشد و صورت به حسب وجود بالذات مقدم بر هیولا است ولیکن به حسب واقع و خارج، چون با صورت به وجودی واحد موجودند، تمام این اوصاف از برای ماده ثابت است.

۱. «الهیولی حين الإتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الإتصالية)، فاذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد، فان وحدة الإتصال فيه هي الوحدة الشخصية او المساوقة لها، فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال.

فمادة الجرمين الحادثين. عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتی الاتصال و الانفصال غیر حادثه حدوث شیء منهما لیلزم التسلسل فی مواد الحادثه^(۱).

ولا متکثرة بتکثر الانفصال فی ذاتها، لیلزم اشتغال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والکثرة الإتصالية، انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهیولی لا يقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنیته ولا مرتبة من مراتب الکثرة الجسمیه ولا یضاً تأباها ...»

برخی از اعلام فن خیال کرده اند این که اهل تحصیل تصریح نموده اند که هیولا به حسب نفس ذات جوهر غیر ممتد است و به اعتبار اتحاد با صورت، قبول اتصال و انفصال نموده و زوال صور باعث زوال هیولا نمی شود و هیولا دارای هیولا نیست، بلکه از این جهت مثل مبدعات است به اعتبار وجود شخص و وحدت ذات صادر از عقل مجرد است و از ناحیه قبول امتداد واسطه است از برای صدور

(۱) هر صورت نوعیه در مقام تحصیل خارجی احتیاج به ماده و هیولا و استعداد وزمینة دارد، ولی نفس هیولا یعنی ماده اولی ادبای است، یعنی ماده ندارد و در کلمات اهل تحقیق وارد شده است که هیولای عالم ماده و اجسام مستند است به جهت عقل عاشر یا عقول عرضیه و ارباب انواع علی اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فیما یعشقون مذاهب).

در بیان ترکیب جسم از هیولا و صورت

اتباع ارسطو و جمعی از حکمای اسلامی، اتباع شیخ رئیس و در متأخرین صدرالحکماء مؤلف مجیب علامه^۱ جسم را مرکب از دو جزء جوهری می دانند. ظاهر اقوال اتباع مشائیه آن است که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است و هیولا در مرتبه وجود خود موجود است، ولی به صورت وعلیت صورت را همه معتقدند، صورت حال و هیولا محل صورت است و بین این توقف است علی وجه غیردائر،
کما حقق فی محله.

سید سند میرصدر شیرازی و صدرالحکما قائل به ترکیب اتحادی هستند، ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است، کما قررناه فی حواشینا. قبلاً از برای تشحید اذهان و تقریر مرام و تحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود:

اول آن که ماده با اینکه موجودی واحد است (و با جزء دیگر جسم که صورت باشد، منشأ تحقق جسم می شود) چه حظی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است؟ آیا می شود شیء مادی (یعنی غیر مجرد) در مقام تحصیل و متحقق به نحو ابداع از مجردات نباشد (کما توهم؟) باید در نحوه وجود هیولا تأمل نمود و درست به مغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما فی المغرب والآخر فی المشرق، لها نحو وحدة ذاتية یجامع اثنیتهما و حصولها للجهات المتخالفة والأحیاز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصولة بالوقوع فی تلك الأحیاز والجهات بالذات»^(۱).

جان کلام و روح مرام در این جمله است که: «فوحدها الشخصية لا ینافی الكثرة الانفصالية، بخلاف وحدة الإتصال. فان وحدة الهیولی سلبی من لوازم نفی الكثرة، بل هو عین نفی الكثرة ووحدة المتصل

(۱) شرح هدایه، ط گ، ص ۴۴، ۴۵. فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است، چون کثرت از وحدت (بما می می) متنفی است و نفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است، چون در خارج شیء یا معنون است به جهت وحدت یا کثرت. وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود، بلکه امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد، عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصی هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آن که وحدت شخصی و کثرت شخصی از آن جایی که از امور وجودیه اند، با یکدیگر متقابلند. ولی وحدت نوعی وصف مفهوم و ماهیت است و تحصیل خارجی ندارد.

«واما الوحدة النوعية فلیست امرأ وجودیاً له تحصیل فی الوجود، بل اذا لوحظت المہیة مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهویات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشیء فی الوجود، اذا الوحدة والوجود متحدان عیناً متغایران مفهوماً وحال الهیولی مع الصورة ایضاً بتلك المثابة تدبر وتفهم» من افادات استاذ مشایخنا العظام الحکیم المؤسس، آقا علی المدرس - قدس الله عقله - فی حواشی الاسفار والهدایه.

.....

→
جديداً بجميع اجزائه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية، مثلاً بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان، لا يعتقدهما الكافة لأن كل من زرع بذراً او تزوج للولد، ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بانه من مائه وان عانده معاند لا ينفك اليه... فنظهر ان الهيرقلي من حيث المظهر المأثور اوقع فيه خلاف...؛ لذا اهل تحقيق گویند: هیولا به معنای اعم را جميع ملل اثبات نموده اند، اما نزاع در این است که این امر قابل اجزاء و ذرات غیر قابل تجزیه است که اصلاً قبول قسمت نمی نماید. (یعنی اشیاء ذوات اوضاع جوهریه است که به وجهی از وجوه انقسام اعم از وهمی و فرضی و قطعی و کسری قبول قسمت نمی نمایند) این مسلک را متکلمان اختیار نموده اند با این قید که به تنهای این اجزاء اعتقاد دارند. نظام معتزلی قائل است به عدم تنهای این اجزاء، یعنی جسم را مرکب از اجزایی می داند که آن اجزاء قبول قسمت نمی نمایند و غیر متناهی هستند.

مذهب دیگر در این مسأله، مسلک ذی مقراطیس حکیم است که جسم را مرکب از اجزایی می داند که فقط در خارج قبول قسمت نمی نمایند، به علت آن که او جسم مفرد را ذرات سخت و صلب کوچک می داند که از نهایت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد.

جمعی از قدما و به تبع آنان شیخ اشراق و اتباع او جسم را جوهر بسیط ممتد می دانند که بالذات متصل است به اتصال مقداری جوهری که قائم به ذات خود، یعنی غیر حال در هیولا و محل است و همین متصل به ذات قبول صور و مقادیر می نماید.

جمعی از قدما (ارسطو و اتباع او) و به تبع ارسطو، معلم ثانی و شیخ رئیس و اتباع آنان از محققان دوره اسلامی، جسم را مرکب از هیولا و صورت می دانند و معتقدند که اجسام از جهت ماده و قوه و هیولا که جزء جوهری جسم است، قبول صور و مقادیر می نماید، نه از جهت نفس اتصال یعنی متصل ممتد جوهری حکمای اشراق و مشا جميع آراء مذکور را ابطال نموده اند و در این معنا اتفاق دارند که قابل انفصال و اتصال در اجسام امر واحد شخصی است که در حد ذات کثرت ندارد و وجود آن در حالت انفصال و اتصال باقی است و این قابل را ماده و هیولا نامیده اند و نیز در این معنا نیز اتفاق کرده اند که نفس^(۱) جسم به معنای جنسی ماهیت مرکب است که جنس آن جوهر و فصل آن امر ممتد در جهات ثلاث (طول، عرض و عمق) می باشد.

(۱) در اوائل شرح هدایه است: «وانفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد في الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور، هل بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه، هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين...»

غیردائر، باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات به نحو تدریج و تدریج و حرکت است و گرنه لازم آید انعدام جسم من رأس، ثم ایجاد من دون مادة سابقة. بنابراینچه که در این تعلیقه ذکر می شود، چند مطلب مهم این رساله واضح و ظاهر می شود و فنقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویر المرام.

اما مسألة ماده و هیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است و نه منفصل (ای لیس منفصلاً بالانفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد، قابل است.

هیولا به معنای اعم یعنی شیء و حقیقتی که قبول اتصال و انفصال نماید و در حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد و هیأت خارجی از قبیل صور انواع نطفه و علقه و صور نباتیه و حیوانیه و صور معدنیه (صور به معنای اعم) بر آن عارض شود و ماده و زمینه و استعداد از برای کافه صور قرار بگیرد، مورد تصدیق جمیع است. لذا گفته می شود: فلان صورت از فلان ماده به وجود آمده است و زید مثلاً از نطفه عمرو تحقق پیدا کرده است و عنصر آب مثلاً از دو حقیقت بسیط به وجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن ذرات^(۱) در فضا و جو می دانند، ماده به این معنا را انکار نمی کنند. «فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه، فلا يخلو اما ان يكون الطين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان، حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا ... وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بکلیتها، حتى لولم يبق منها شيء أصلاً وكذا الطين، ثم حصل حيوان او انسان فحيثئذ ما صارت النطفة انساناً ... بل ذلک شيء بطل بکلیته وهذا شيء آخر حصل

(۱) پیروان این عقیده، حرکت در کیفیات را که ملا به آن استحاله می گویم، انکار نموده اند و معتقدند که از پیدایش صور و اعراض چیزی در این تغییرات بر اصل مواد نمی افزاید. قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صفار بعد از توافق در ترکیب جسم از اجزاء موجود بالفعل و نفی پیوستگی در اجزاء و قول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان به این که جسم در حد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی) مختلف سخن گفته اند، برخی جسم را مرکب از اجزاء صفار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند، ولی اجزاء متنه ای هستند. ذی مقرطیس و اتباع او به این قول وفته اند. متکلمان غیر از نظام جسم را مرکب از اجزاء متناهی قابل قسمت می دانند، با قیدی که قبلاً ذکر نمودیم. نظام جسم را مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل می دانند.

محققان از حکمای طبیعی در عصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر می دانند، با قیود و شرایطی که هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد، قهراً حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند و اجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام می دهند و اجزاء خود جسمند، برخلاف جوهر فرد به اصطلاح قائلان به آن که جسم نیست، اگرچه اجسام از آنها تشکیل می شود، فواصل بین اجزاء جسم محسوس به اندازه ای است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم، ممکن است به اندازه قطره ای آب درآید، بلکه مواد اجسام آن قدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

قولكم : وهو خلاف ما يحكم به الضرورة .»

نقول : الذي يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشيء عند الفصل ذاتاً وقابلاً وحدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك ، واما غير ذلك فغير ضروري لامبرهن عليه ، كيف والقسمة ترد اولاً وبالذات على الجسم وبتبعيته على العرض القائم به

وفي [ومن] جعل القسمة في الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى متصلين جوهريين ، مع بقاء مادة الجميع ، كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين ، مع بقاء موضوعها الذي هو الهيولى ؛ فان الهيولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار ، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .

والحاصل : ان تكثير الشيء ، الذي لاماده له ولا محل غير معقول ، لأنه يرجع إلى ابطال شيء بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصرف ، من دون استعداد وقابلية ، بخلاف ما اذا كانت له قابلية مادة واستعداد يبطل عن المادة بسبب القسمه استعداده ويوجد لها استعداد وجود امرين آخرين من نوع ذلك الشيء او من صنفه ، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفيض على كل ذى حق حقه ، ليس في جوده تراخ ولا في افاضته مهلة ، فيفيض منه على القابل ما يقبله بلا تراخ ومهلة كل مالا مادة له ، بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عند الاشرافيين وكالهيولى عند المشائين . فلا يمكن تكثره اصلاً ولا ايجاده الا بالابداع لا بالاحداث باتفاق الفلاسفة .

واما الاشياء ذوات الموضوعات والمواد والاستعدادات ، فزوال شيء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غير مستنكر عند الجميع .

ومن ذلك ترى مباحث الهيولى دائرة^١ عندهم اثباتاً ونفيّاً على ان الزائل

١ . نگارنده این سطور بر قسمت جواهر واعراض اسفار ، فصل کیفیت ترکیب جسم از هیولا و صورت و نیز در نحوه علیت صورت نسبت به هیولی ، دو حاشیه نوشته ام که در این جا نقل می کنم :
بنابر ترکیب اتحادی این دو (کما هو الموافق للبرهان) ومعلولیت هیولا نسبت به صورت علی وجه

المسألة الرابعة^١

«الشبهة التي تدل على ان للاعراض مادة تتركب منها .
وبيانها : ان العرض المعين كهذا السواد اذا انفصل بانفصال محله ، وجد موجودان
مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ما ذكره بعض
الأذكياء في دليل اثبات الهيولى .
ولما اورد النقض بالأعراض بما ذكره المحقق الدواني في الحاشية من ان العرض
والعرضي متحدان بالذات وانا لا أرضى بذلك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الانفصال ، لم يكونا
موجودين من قبل بالفعل ، بل بالقريبة منه .

١ . معنای بساطت اعراض حال در صور نوعیه آن است که اعراض از علل اربعه فقط دارای علت فاعلی
وعلت غایی هستند وعلل قوام - علت مادی و علت صوری - ندارند واین منافات با تتركب عقلی
ندارد ، چون مأخذ جنس وفصل لازم نیست . ماده و صورت خارجی باشد ويجوز التركيب في
الجنس والفصل ولا شك ان للاعراض اجناساً وفصولاً وان البساطة الخارجية لاتنافي تركب الاعراض
عقلاً ولا ينافي ايضاً انحصار المقولات العرضيه في تسعة ، كما هو المصرح في الكتب الحكمية .

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب» .

→
درجتها في الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ، ليلزم كونها بحسب ذاتها من المفارقات العقلية
او البرازخ الخيالية ، ولالها ذات تكون مرتبتها في التحصل بعينها مرتبة الصورة الجسمية ، ليلزم من عدم
كونها في حد ذاتها خالية عن الإتصال كونها ذي مفاصل متألفة من الجواهر المتفصلة المتناهية او الغير
المتناهية ، بل انما درجتها في الوجود ومرتبتها في التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجسمية ، لأنها
بذاتها ليست الا قوة محضة لها في الوجود ، قابلية التلبس بأية صفة وحلية كانت .
فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة . فكل فعلية بما هي كذلك مقدمة بالذات على القوة وان
كانت قد تتأخر عنها بالزمان^(١) .

(١) واعلم ان ما ذكرناه في هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله التحرير ، الفيلسوف الكبير سيد سادات اعظم الحكماء
والفقهاء الحاج الميرزا ابو الحسن القزويني - رحمه الله عليه - في بعض حواشيه .

للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد وهو ماحواه السطح الأعلى من الفلك الاول، سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثة أو فطرية. وهذا الشخص الممتد له تعيين واحد مستمر ذاتي. وله أيضاً تعيينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعيينات مقداره المساحي.

وهذا كما ان هيولى الإسطقسات عند المشائين، شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل. فان قيل: الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها، حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى عندهم مبهماً بالمعنى الذي لا يمكن اجرائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين.

فان معنى ابهام الهيولى بالنسبة الى الأشياء، ليس كما فهمه^١ بعض المدققين من انها لا تعين لها في ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص. وإنما تتصف بشيء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها، اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن الشخص، بل تستمر باستمراره ويزول بزواله. فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحده غير معقول، انما المعقول في هيولى العناصر إنها متعينة الذات مبهمة الصور.

فلها عندهم تعيينان: تعيين مستمر ذاتي وتعيين متبدل عرضي. قلنا: مثل ذلك في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار، وحدة وكثرة. ولها تعيين ذاتي مستمر وتعيين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى^٢.

١. وقد حققنا معنى الهيولى بالمعنى الجوهر القابل الذي عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم في حواشينا في آخر الرسالة.

٢. ماده وهيولا باصورت جرمية واحد، واحد بالاتصال وبأصوات متعددة، متعدد بالانفصال است و لكنها لو قصر النظر الى ذاتها، لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية، مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس وليست لها ذات تكون

ايضا باطل ، سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك ، لأنه خلاف ماتقرر من المساوقه بين التعين والوجود ، فلا يتصور وحدة احدهما وتعدد الآخر . وان الوجود نفس الموجودية الانتزاعية المأخوذه عن الذات ، فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل - بل بالقوة - فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الاتصال متلبسة بهما حين الانفصال . وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد ، لما علم فيكون القابل له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب .
واقول : فيه نظر ، فان القول بكون الاتصال والانفصال عبارتين عن الوجود وتكثره على ما يلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه ، لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

ونقول : لانسلم ان الموجودات متعددة ، اذ المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل ، لم لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة .

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد ، فاذا طرء عليه الانفصال ، انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول في وجوده وتشخصه .

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولا تشخصه ، بل نقول : القابل

١ . في شرح الهداية : فيكون القابل له ولهما معاً جوهر آخر ...

٢ . واعلم ان الجسم ليس امراً ممتداً وواحداً شخصياً متصلاً ، كما هو ظاهر محسوس ؛ لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع واذا طرء عليه الانفصال انفصل منه اجزائه ، فالمصير الى ما حققه الطبيعيون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية الموجودة في آثار علماء العصر . ومن القبيح جدا اهمال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور في كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء .

الا موجوديته عيناً كان اذهناً، وانه مساوق لشخصه [للتشخص]، بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابي هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك، لما لم يكن الا موجوداً واحداً، له ذات واحدة وتشخص واحد؛ فليس لأجزائه العرضيه [الفرضيه] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان.

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل، لأن اجزاء المتصل الواحد تعيينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعینان بحسب الواقع او بدونهما وهو

→ اجزاء المتصل الواحد تعيينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعینان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فحينئذ اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال اتصال ولا سبيل الى الاول، لأنه خلاف ما تقرر ان المساوقة بين التعین والوجود؛ فالتعین الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني، لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضاً خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدريّة المنتزعة عن الذات، لا مابه الموجودية، فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القرية او البعيدة، فلا بدّ لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعيينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعيينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل، تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل لهما معاً جوهرأ آخر وهو المطلوب ...»^(۱).

مطلبی که باید در براهین اثبات هیولی یعنی جزء قابل جوهری در اجسام مورد دقت واقع شود، آن است که: هیولا اگرچه بنا بر مسلک مشاء در حد ذات هویت و تشخص واحد است، ولی قابل اشاره حسیه نیست و اتصاف به ابعاد و مقادیر و تخصص در احیاز و جهات و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات در آن امکان ندارد، بعد از آن که از ناحیه صورت جسمیه قبول تعین نمود، به این اوصاف متصف می شود.

(۱) این عبارات به سبک تحریر سیدالمدققین میرصدر دشتکی شبیه است و از میرداماد نیست. حواشی میرصدر بر جواهر و اعراض تجرید نزد این جانب نیست.

او الاضافة بين اجزائه . فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امراً معتبراً في مرتبة ذاته ، فلا بد من اشتماله على ذاتي آخر غير متصل بنفسه ، قابل له وللانفصال لئلا يكون التفريق اعداماً للجسم بالكلية وذلك هو الهيولى الاولى .

وعلى الثاني : يلزم ان يكون في الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع ، مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة في الطبع ، كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات او الإضافات عند طرو شيء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه . على ان هاهنا دقيقة اخرى وهي ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء ، قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفي الكثرة بخلاف وحدة المفارقات ، فانها هناك من لوازم نفي الكثرة عنها .

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته ، ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب .

ثم ان اصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الاشراف وتلخيص ما اجيب عنها في روضة الجنان^١ وافيد في الإيماضات بعد تمهيد : ان وجود كل شيء ليس

١ . مراد سيد محقق داماد است كه در مقام انتصار از محققين از حكماى مشائيه در ايماضات^(١) از شبهه جواب داده است :

«ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحمله وموجوديته ، سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص ، بل هو عينه على مذهب اليه الفارابي ، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدداً آخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ، لما لم يكن الا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخص واحد ، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف ؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية . فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها ، فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام ، وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان ، فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعينهما وهو باطل ؛ لأن

(١) به تلخيص صدر الحكماء (قده)

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلاً واحداً ومتصلاً واحداً، فلم يلزم اصلاً فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً ولا يتفق به الاتصال بالكلية، بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان فما كان متصلاً واحداً صار منفصلاً متعدداً. فالاتصال الذي ذاتي او لازم للذاتي باق والزوال إنما هو لعارضة اي الوحدة او الكثرة.

الجواب

ان الذي قد سنخ لنا في شرح الهداية في التقضي عن هذه الشبهة هو انه لا شك لأحد من العقلاء، انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجوداً فيه في الواقع. وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجوداً قبل ذلك^١. فحيث^٢ نقول: ذلك الامر إما انه اتصال حقيقي او اضافي، فعلى الأول^٣ يلزم المطلوب وهو تبدل امر جوهرى عن الجسم حين الفصل والوصل، لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهرى في الجسم وتسليمه. والكلام في ان الزائل حين الانفصال هوام غيره من الامور العرضية، كالوحدة فيه

→

الجوهرى - خ ل) باق في الحالين والزوال إنما هو لعارضة اي الوحدة والكثرة.

١. مجيب محقق در اسفار. ويرخى دیگر از کتب خود از شبهه مفصل تر و در شرح هدايه مختصر تر و در اين رساله قدرى مفصل تر از شرح هدايه جواب داده است.

٢. فى الاسفار: نقول: ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال، ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة، فهي لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالاً حقيقياً او وحدة ارتباطياً واتصالاً اضافياً.

٣. فى الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى، لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال، لو كان اتصالاً جوهرياً، فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداماً وافناءً للجسم فى المرة والوصل ابداعاً وانشاءً نشأة اخرى ...

المسألة الثالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى^١ من ان اللازم من ذكر هذا الدليل، ليس الا ان حقيقته الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس، حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازائه^٢.

١. يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركيب جسم از هيولى و صورت (دو جزء جوهرى) اين شبهه را تقرير نموده است.

٢. اين اشكال را بربرهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه و شيخ اشراق، برخى از محققان وارد ساخته اند و آن را متأخران به صورت هاى مختلف تقرير نموده اند؛ في كلام بعضهم: «سَلَمْنَا ان في الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة:

الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخير ان عرضان فيه زائدان عليه، يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه؛ لكن لم قلت ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى، فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الإتصالية فلا، وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم، فان الإنسان الواحد او السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والانفصال امراً واحداً شخصياً ويجوز ان يكون لك الواحد امراً متصلاً لذاته مع استمرار وحدته الشخصية؛ يتعدد اتصاله الذاتى فحينئذ لأحد ان يقول: ان الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقاً، بل إنما ينافي وحدة الاتصال، فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً فالممتد الجوهرى (اذا الممتد

بالقواطع البرهانية . منها : كون مدرك المعقولات مجرداً بالفعل لا بالقوة ، ومنها : امتناع انفكاك الحقايق . ومنها : محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه والتمثيل بالشجر المقطوع ، مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع في مقامه . وقس على ما ذكرناه سائر ما هو مذكور في سخافة هذا الرأي ورداءته فيما بين اهل التحصيل . فنحن بحمد الله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا ان شاء الله .

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر، منها كان مات الفرس مثلاً فإنه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس، فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراكات الكليات، فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوه الى الفعل ولادليل علمي، امتناع ذلك، فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل « انتهى » مذكره.

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الأحاطة بالقواعد المقررة الثابتة

١. ذكر السيد السند (قده) في حواشي التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب: « فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليلياً، كما هو شأن ساير الصور لاجزاء تركيباً ... »

سيد علامه معنى تركيب اتحادى را درست غور ننموده است ونيز آن طورى كه بايد به تحول ماده به صورتهای مقوم ماده (واين كه شىء بالقوه مثل ماده به شىء بالفعل وقتى متحول مى شود كه شأنيت از برای قبول صوروارد را داشته باشد)، پى نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معنای اتحاد ماده با صورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آن است كه: موجود واحد به حسب وجود عين موجودى است كه ماده نام دارد، به اين معنا كه هريك از ماده و صورت موجودند به يك وجود كه در صورت وجود بالفعل ودر ماده بالقوه است وماده امكان ندارد در قبال صورت خود داراى فعليت باشد، مگر فعليت به معنای نفس القوه چون فعليت از قبول جهت فعليت ابا وامتناع دارد مگر آن كه احد المتحدين لا متحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعنای تركيب جسم ازدو جزء جوهرى آن است كه جهت قوه متحد با جهت فعليت جوهر بالقوه است و صورت جوهر بالفعل (مثلاً: الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها، صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد)، جميع اين معنای موجودند بالفعل نه بالقوه به وجود واحد، ليكن نه به اعتبار تجريد بعضى از اين اجزاء. بنا بر اين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولا به شرط جنس است وقابل حمل بر نامى، ولى اگر به نحو بشرط لا، وتقييد آن به عدم اخذ شىء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است و همچنين است فرق بين لحاظ شىء بالفعل فصل و صورت در حقيقت ومعنای نامى (فالحاجة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية).

الصورة والمادة ليستا امرين ، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادى بالفعل ولزم
صيرورتهما واحداً واحداً الامرین المذكورین . فان الإنسان امر انقلبت النطفة اليه
بالوسائط وهو واحد طبيعي ، ليس له في الخارج جزء اصلاً لا مجرد ولا مادی ، كسائر
مراتب الإنتقالات . والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس
مدرك للکليات . ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار ، كقبول الابعاد والنمو ،
مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز^۱ .

وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة ، فهو مدرك للکليات من
حيث أنه مجرد عن هذه الثلاثة^۲ وهذا هو المجرد عندهم .

→
الانقلابات المذكورة) ، اين مطلب واقعاً شنیدن دارد که موجود مرکب طبیعی در عالم اجسام به
حسب تحليل عقلي ، نه مادی و نه مجرد باشد و نفس مجرد عاقل و معقول تام الوجود فقط به حسب
تحليل عقلي مجرد بوده و در واقع و خارج مجرد نباشد ، در حالي که آثار مجرد و آثار مادی بر وجود
خارجی انسان مترتب شده ، چون ایشان تشکیک در وجود را انکار کرده اند ، از تصور این که یک
شیء واحد می شود دارای مراتب باشد و به حسب برخی از منازل وجود مجرد تام و به اعتبار بعضی
از مراحل مادی تام و به اعتبار مرتبه وسطای وجود ، برزخ بین این دو بوده باشد و نیز می شود یک
وجود واحد دارای عرض عریضی باشد و مصداق واقع شود از برای جمیع معانی موجود به وجود
متفرق و مفصل به وجودی واحد قرآنی و حقیقت احدی جمعی . صحیح بود که گفته شود انسان
موجود مادی متحیز متقدر صرف نیست ، کما این که موجود مجرد عاقل و معقول بحث و محض نیز
نمی باشد ، بلکه دارای مراتب کثیره و مواطن متعدده است و معجونی است از خلطین و حقیقتی است
مرکب از دو اصل . اما بیان دلایل بر اتحاد و اثبات این معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بیان
کرده است ، موکول است به حواشی نگارنده این سطور بر مطالب موجود در تعلیق جواهر و
اعراض اسفار .

۱ . در حواشی تجرید : «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ، تام حساس ، مدرك
للکليات وان كان تلبسه ببعض هذه الآثار ، كقبول الابعاد والنمو مستلزماً لان يكون له وضع ومقدار
وحيز وتلبسه بادراك الكليات ، لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة ، فهو مدرك للکليات من حيث انه
مجرد عن هذه الثلاثة ... (حواشی تجرید) .

۲ . « ... وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان و ارادوا به العاری عن هذه الثلاث ...
(حواشی تجرید) .

لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم، ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك يتعرض لك فيها.

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة، فهو ان التركيب الاتحادي في الانسان غير معقول، لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما، يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد.

واجاب عنه ب: انا لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما، يستلزم ذلك^١ لان

حقايق مجردة موجودند به وجود حق ونقص جوهرى أنها به كمال ذاتى منجبر است برهانی نیست، چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول وتعیین به وجود عقلی نفس حد قبول نموده و از همین حد وانحطاط وجود از رتبه واجبی و حقیقت قیومی وتعیین در مرتبه ومقام خاص همان ماهیت است و این که یکی از اعظام حکما و افاحم عرفا فرموده است: ماهیت در عقول وجواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیت مطلقاً امری عقلی است واعتباری بودن ماهیت، همان عدم اصالت وعدم تحقق خارجی ماهیت است؛ لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی شود و وجود امکانی هرگز حد خود را رها ننموده و هرچه به حق نزدیک شود، احکام وجوبی غلبه می نماید و غیریت کم می شود، ولی از حد امکانی خلاصی نمی یابد و حکم به هلاک دایمی شامل همه حقایق است، غیر از حق قیوم.

١. عبارات منقول از سید میر صدر و ملاجلال زیاد مغلول است، عبارت سید در این موضوع از این قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادي بينهما (مراد بدن و نفس است)، مستلزم لذلك، اي تجسم المجرد او تجرد المجسم لماعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج، حتى يكون هناك مجرد ومادی بالفعل ولزم من صيرورتهما واحداً، احداً لا مرين المذكورين...»، واقعاً از این رجل تحرير عجيب است که این قبيل مطالب را به رشته تحرير درآورده است، ولی حق آن است که مسأله از عویصات است از طرفی حمل جنس وفصل بر یکدیگر، دلیل است بر اتحاد خارجی، این دو از طرفی در مرکبات حقیقیه به کلی اجزاء خارجی را انکار نمودن جای تعجب است مگر می شود نفس انسانی که جوهر مجرد است به خصوص به سبک فلسفه مشاء که سید تابع آن است، نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبه عقلانی نفس از ماده و تجسم عین و اثری نیست، معنای کلام سید در این جا آن است که انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادی، چون بدن به اعتبار قبول تجسم و تقدر حقیقت ندارد و از نفس ناطقه مجرد تام در صریح ذات و صمیم وجود، نیز خبری نیست؛ چون در حواشی تصریح کرده است (فان الانسان قد انقلبت النطقة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزءاً اصلاً، لامادی و لا مجرد کسایر مراتب

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها، لما كان عين وجودها لنفسها، فيختلف هناك الاعتباران ويتغير بحسبهما الوجودان. ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة، يوجب فسادها في نفسها؛ بخلاف الصورة المجردة، فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغير الوجودين.

اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة، لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة، بل ولا تحت مقولة من المقولات اصلاً. فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهرأ وبحسب نفسيته مضافاً، لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر، لا يوجب ان يكون جوهرأ كما في ساير الصور المادية على ما علمت.

فكون النفس جوهرأ مجرداً من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا، فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين. وهاهنا ايها الأخ -رحمك الله- طريقة اخرى في تميم البيان.

وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلوينات، والمآل واحد؛ اذ الظهور والوجود امر واحد عنده. وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي، بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافي موضوع؛ فعليك يا اخي بهذه القاعدة^١، فان

١. دليل قانع كننده بر نفی خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه از مقوله جوهر در كلمات شيخ اشراق وصدرالحكما واتباع ملاصدرا وشيخ شهيد ديده نمی شود، چون نفی ماهيت از وجود معلول امكانی، امكان ندارد وقول به اين كه حكم ماهيات عقول در تحت شعاع نور حق محكوم است و

فالبطن استدعى بمزاجه الخاص امراً مادياً، لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتاً قدسية. وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرأ وعرضاً باعتبارين، كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر، فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجرداً ومادياً باعتبارين.

هناك ان النفس الانسانية محدودة ذاتاً ومادة فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبقة باستعداد البدن مقترنة به. واما من حيث الذات والحقيقه، فممنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيشية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض.

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة، فانظر اليه ايها الأخ -رحمك الله- بنظر الاعتبار، فانه مع وضوحه لا يخلوا من دقة ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطن الالهي في قدم النفس اليه بوجه لطيف^١.

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه، فهو ان النفس لها اعتباران: اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتاً [مجردة] في نفسها. ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، اعم من ان يكون لنفسه او لغيره.

١. يعني بگويم: مراد افلاطون ان قدم نفوس، قدم علت نفوس وحقيقت نفوس است به اعتبار وجود عقلاني ارواح قبل از هبوط به عالم نفس كه تعين جزى ورقبت همان حقيقت است وبالأخره كينونت عقلی نفوس، قديم زمانی است وازلی؛ چون شأن افلاطون اجل است از اين كه بگويد نفوس انسانی با قيد متعلق به ابدان جسمانی مادی قديمند، در كلمات اتباع افلاطون نیز شواهدی بر اين معنا وجود دارد.

→ له قوة اشيا و اعدام تلك الاشياء، اين قسم نه آن كه باطل نیست بلکه واقع است وینابر حرکت جوهری، هر صورت فعلیه بعینها قوه و استعداد اشياء دیگر است كه در صراط تكامل تحقق می یابد. قسم دیگر آن است كه شيء واحد از جهت واحد، مصداق صفت و فعلیتی و از همان جهت مصداق نقیض آن باشد، نه از جهت دیگر اين باطل است.

النفس على هذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الأول.

اقول: وفيه قصور، لان استعداد القابل لشيء لا يكون إلا إذا كان ذلك الشيء بحيث يوجد له ويقترب به، لا ان يكون مبايناً عنه كل المباينة والا لكان الحجر ايضاً مستعداً لكل مجرد. فالأولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص، صورة مدبرة له متصرفه فيه، اي امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواجب الفياض، ان يفيض عليه امراً يكون مصدراً للتدبير الانسية والافاعيل البشرية. ومثل هذا الأمر لا يمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجرداً؛ فلا محالة قد فاض عليه حقيقه النفس لا من حيث ان البدن اقتضاها بالذات، بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه^١.

١. بر یکی از دلائل ترکیب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه و تبعه اقدمین از اشراقیون شده است، از جمله دلیلی نقضی از ناحیه پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك، فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة - لأن مرجع القوة - الى امر واحد عدمی، فهو فقد شيء و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين ...»^(١).

قیل: ان هذا الدلیل منقوض بالنفس الإنسانية، اذ حيث من حيث مهيتها بالفعل وهذا قوة قبول المعقولات، فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الإنسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر - ما - فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون قوة امر ما^(٢).

(١) رجوع شود به شرح هدايه، چاپ سنگی، ص ۴۴، ۴۵، ۴۶.

(٢) يجب ان يعلم: فان لكل قابل جهتين واعتبارين. اين قابل از جهت نفس ذات و حقيقت و حیثیتی که حامل قوت و قبول است، ناچار باید با مقبول اجتماع داشته باشد، ولی از جهت نفس قوه و قبول امکان اجتماع با مقبول ندارد (لا اقول من جهة قبولها مطلقاً، من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص، الذي يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص) لذا قوه نامی موجود در جسم متحرك به طرف صورت نباتی بعد از نیل به درجات نباتی زائل می شود و اما استعداد و قوه حیوانی باقی است، تا حصول صورت حیوانی. لذا در کلمات اهل حکمت دیده می شود: «ان المستعد من حيث هو مستعد لا يجتمع مع المقبول». اما حدیث بودن یک شی واحد بالقوه و بالفعل (معا) چند قسم تصویر می شود: یکی آن که شیء واحد به حسب نفس ذات، دارای فعلیتی باشد و در همین شیء قوه و استعداد باشد، جهت فعلیات و صور دیگر که کان ←

لكننا نجيب عن ذلك شبه ما اجبنا به عن اشكال يرد على الحكماء في شبه هذا المقام، فلنذكر ذلك أولاً ونجعله في قيد الكتابة بهذا التقريب، لئلا يخرج عن مالنا من بعد، ثم نرجع الى نحن بصدد انشاء الله.

فنقول اعترض بعض الناس على قول الحكماء بان كل حادث زمانى يسبقه استعداد مادة يستقضى بالنفوس المجردة الإنسانية الحادثة على ما هو المألوف، واتباعه^١ واجيب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به. والبدن مادة

١. اين بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است كه سيد سند، ميرصدر دشتكى از ناحیه اين كه نفس صورت بدن و بدن ماده آن می باشد (وشیخ واتباع او به آن تصریح نموده اند)، به اتحاد بدن، ماده و هیولی و صورت (نفس ناطقه) استدلال کرده و گفته است:

«... ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما تنصف بصفة معينة لشيء، فهو عين ذلك الشيء، فالنفس عين البدن.» اثبات صفراى قضیه از این باب است هر انسانی جميع افعال خود اعم از افعال صادر از قوای طبیعى و مادی و افعال صادر از جهت غیب وجود نفس را، به اصل ثابت خود كه از آن به (انا) تعبیر می شود نسبت می دهد، ولی نسبت ملازم با جمل (انا الأكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) و این قبیل از صفات از مختصات بدن است و نفس نیز به آن متصف می شود و حمل صفات بدن بر نفس دلیل است بر اتحاد این دو^(١).

و اما كبرای قضیه ... «فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين، لان العرض وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجود الأمرين مختلفين من غير ان يتحدوا بنحو من الوجود ...، فثبت ان النفس تكون عين البدن، فاذا ثبت انها عين البدن فلان كل صورة عين مادتها، اذ لا قائل بالفصل ولأن غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن»^(٢).

(١) حواشی سيد سند ميرصدرالدين دشتكى شیرازی بر تجريد. این حواشی با کمال اهمیتی كه داراست، با کمال تأسف هنوز به طبع نرسیده و همچنین حواشی نفیس دیگر از ملا جلال دوانی و غیاث الحکما فرزند ميرصدر وغيرهم.

(٢) بر این مسلک اشکالات متعدد وارد است كه فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجيب علامه - رضی الله عنه - می توان از آن اشکالات جواب داد و اتحاد اثبات نمود، اگرچه برخی از دلائل ميرصدر قوی است، از قبیل صحت حمل بین جنس و فصل - جنس مأخوذ از بدن - ماده - و فصل مأخوذ از صورت - ولی اشکالاتی نیز در بین است.

عليك بالتأمل فيما علقنا على هذه الرسالة في اثبات الاتحاد واقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلک الاتحاد وايضا من كيفية ارتباط النفس مع البدن وإثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوي واتحاده مع المادة في جميع المقامات (من مبدأ تعلقها، بل تخيلها الى مرتبة فناها في الحق وبقائها به).

لكن بقى علينا اشكال آخر یرد على قولنا بسلب الجوهرية عن الصور، كما یرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الإتحادي .

اما الوارد علينا فهو ان الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه الذي هي صورته . وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية . ويلزم مما ذكر في امر الصور عدم كونها، كذلك لكونها صورة ايضاً .

→ در مشرب حکمی وی وجود ندارد، از این راه نمی تواند معتقد شود به تحول ماده به صورت که ملازم با اتحاد است؛ روی همین مقدمات و غلبه احکام کثرت ماهیات بر وحدت وجود انتزاعی معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقیقی لازمه انواع موجود از ناحیه تکامل طبیعت و حصول اتحاد بین اجزاء و وجود جهت وحدت بین ماده و صورت، مأخذ جنس و فصل را انکار نموده است، چه آن که معانی و حقایق متباینه بدون حصول وحدت و غلبه یگانگی بر کثرت و دوئیت، به صورت نوع واحد متحقق نمی شوند، لذا قال:

«لاریب ان التركيب يقتضى الأجزاء وتغايرها والإتحاد ينافى ذلك» .

اما اشکال او بر سید سند در باب صورت مجرد تام بدن که نفس ناطقه باشد و این که اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزیه و تقدر، بلکه کون و فساد در مجردات تامه - نفوس انسانی - این اشکال بنا بر مسلک مشهور از جمله میرصدر وارد است، چون اتحاد بدون سرایت حکم احد المتحدین با یکدیگر نمی شود و اصولاً مجرد تام با بدن مادی، رابطه تدبیر و اظهار فعل از مجلای ماده نمی تواند داشته باشد، لذا نفس به حسب مرتبه دانی که با ماده متحد است و مرتبه عالی و مجرد بعد از این مرتبه حاصل می شود، عین بدن و نفس مواد و صور عناصر است؛ لذا با حرکات و تحولات جوهری باید به مقام مجرد برسد و از بلده دیجور مزاج با حصول تکامل به سلک عقول پیوندد که «مدتی بایست تا خون شیر شد» .

ملاصدرا همین معنا را یکی از دلائل قوی بر حرکت در جواهر و اشتداد در انحاء وجودات دانسته است، چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده بدن - و صورت - نفس مجرد . و از باب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را با موضوعات اتحادی می دانند، نه به این معنا که از جوهر و عرض و ترکیب این دو، نوعی حاصل شود. چون مرکب از جوهر و عرض نه جوهر است و نه عرض، بلکه خارج از مقولات است، لما حققنا ان العرضيات اي المشتقات طراً خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن الفرد الجوهری الخارجی، که در حد آن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب از جوهر یا عرض نیز بر آن مترتب شود؛ فافهم وتأمل واخفض جناح عقلک ولا تکونن من الجاهلین .

وما استدلل به بعض الأذكاء^١ على صحة التركيب الاتحادي بين المادة والصورة من وجهين .

أحدهما : ان كل ما كان كثرته بالفعل ، كانت وحدته بالقوة وبالعكس كمانص عليه بهمنيار . والجسم لما كان ذاتاً واحدة ، لا يكون تركيبه من جزئيه تركيباً خارجياً .
والآخر : ان الهيولى متحدة بالجنس ، والصورة بالفصل ، وهما اي الجنس والفصل من الأجزاء المحمولة ، فالهيولى والصورة ايضاً كذلك فيكونان واحده في الوجود ، فمنظور فيه .

أما الأول فلعدم تحقيقه معنى المنقول من التحصيل ، كما يظهر بالرجوع اليه .
وأما الآخر فلاهماله الفرق بين الجنس في المركبات وبينه في البسائط وكيفية الإعتبارات الثلاثة في كل منهما وليس هاهنا موضع بيانه^٢ .

١ . مراد ميرصدر دشتكى است كه در حواشى بر تجريد برهان بر اتحاد آورده است . در كتاب اسفار گويد :

« فصل في معرفة كيفيه تركيب الجسم الطبيعى عن مادته وصورته . الحق عندنا موافقاً لما تفتن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا - شيراز - حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي . »
٢ . ميرصدر وملاجلال در حواشى بر تجريد در مباحث مشكله متعرض كلمات يكديگر شده اند ، از جمله مباحث وجود ذهنى وهمين مسأله اتحاد ماده و صورت (كه منجر به مباحث عميقى در اين قبيل مسائل گرديده است) .

بايد دانست كه بر مسلك ميرصدر در مسأله اتحاد ماده و صورت ونيز بر كلمات ملاجلال اشكالات زيادى وارد است ، لذا آخوند در جواهر و اعراض اسفار فرمايد : « واعلم ان هذين التحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمي كل منهما الى صاحبه ، اى سهم كان في كتاب علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرّب التحقيق » .

چون سيد سند اجزای محسوسه در مركبات حقيقى مثل اعضاى بدن انسانى وحيوانى ونيز وجود نفس وبدن و ماده وصورت را نفى نموده است ، لذا مؤلف مجيب فرمود : « ان ما قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتحادي الذي زعمه سيد المدققين واصحابه ... » ونيز برخى از مقدماتى كه تركيب اتحادى بر آنها توقف دارد تحصيل ننموده است ، مثل آن كه حركت جوهرى را منكر است ونيز ملاك موجوديت در معانى و مفاهيم ماهوى را در نفس وجود مصدرى انتزاعى كه به تكثر ماهيات متكثر ميشود ، دانسته و چون بين مفاهيم تباین عزلى موجود است ، ملاك جهت وحدت در ماده و صورت

جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر، اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها. وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات، جوهرأ بالمعنى المذكور، لإتحادها معها وان صدق عليها الجوهر صدقاً عرضياً.

ولا يلزم من عدم كونها جوهرأ في ذاتها [ان تكون] عرضاً، و مندرجاً تحت احدي المقولات التسع العرضية، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجى. فان الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً، ليست واقعة في ذاتها تحت شىء من عوالى الأجناس. ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر، كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء. اذ المراد من انحصار الأشياء فيها، هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو مندرج في شىء منها بالذات.

ولا يجب ان يكون لكل شىء حد والا لزم الدور او التسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثير من الوجدانيات.

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الاتضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرأ دون الصورة. ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الاتحاي بين المادة والصورة، كما زعمه سيّد المدققين واصحابه ولا يكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص، بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الاتحادي. ولا بعرضية الامتداد الجسماني، كما هو رأي الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردي» في «التلويحات». ولا بعرضية الصور النوعية، كما عليه «الإشراقيون» وإن أمكن توجيه كلامهم على وجه يؤل اليها بتكلف شديد؛ فان كون الشىء لا جوهرأ ولا عرضاً بالمعنى المذكور، لا يوجب عدم كونه موجوداً بوجود انفرادي.

وكون الشىء جنساً باعتبار اخذه «لابشرط»، لا يستدعي عدم كونه نوعاً او شخصاً باعتبار آخر. وسلب الجوهرية عن شىء، لا يساوق اثبات العرضية كما علمته. فجميع هذه الأمور مما يترآى وروده اولاً لكن بعد الإمعان يظهر خلافه.

عن الأغيار من الأشرار فنقول :

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له ، كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ، ثم ذكروا : ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة . فيلزم من هذين القولين ، عدم كون فصول الجواهر

→ فمفهوم الناطق مثلاً وهو فصل الإنسان ذات - ما - مبهمه حقها النطق^(١) ، اي إدراك الكلليات على ان تعتبر الإضافة الى النطق على أنها تقييد لا قيد . والفصل لأي جنس كان هو آية النوع من الجنس وليس هو الا حيثية من حيثيات النوع المحصل واعتباراً - ما - من الاعتبارات المضمنة في طبيعة الجنس ، اذ هو في حد طبيعته ذو وحدة مبهمه بالقياس الى الفصول والأنواع التي هو في الوجود عينها .

فالفصل إنما يحمل على النوع حملاً بالذات ، لا من سبيل المائية بل من سبيل الآية ؛ فاذا الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وإنما هو اعتبار في جوهر المهية المتأصلة ، فان المهية وتأصلها ، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية لا بحسب الآية والشئ إنما يدخل في المقولة بما هو مهية لا بما هو آية مهية ، فكون الفصل محمولاً على النوع حملاً بالذات لا من سبيل ماهو ، بل من سبيل اي شئ هو في جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع في مقوله - ما - من المقولات بذلك الاعتبار ولا عدم كونه بذلك الاعتبار في مقولة اصلاً يصادم كونه بحسب مائيته في مقولة الجوهر مثلاً .

ثم ان الداخل في مقولة بالذات ، هو كل ما لحقيقته المحصلة المتأصلة تأخذ نوعي محصل بعد احدية جنسية ، فالعرضيات بأسرها وفصول الانواع مطلقاً خارجة عن جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسين الأقصين نسبة قوم بداءة الى المتمدنين في المدينة . اين عبارات اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا - قيسات ، چاپ سنگی ١٣١٣ هـ . ق ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(١) در اين مسأله شك نيست كه دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند ، ماده جوهر بالقوة و صورت جوهر بالفعل است و مجموع مركب از اين دو نيز جوهر است . صورت حال و ماده محل است ، نه نظير حلول اعراض در صور نوعيه و صورت علت است از برای ماده و بنا بر تركيب اتحادی علت به حسب تحليل عقلي است كه در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات كثيره است .

ولی جنس نسبت به ذات فصل ، عرض عام و فصل عرض خاص است نسبت به جنس و اين سؤال پيش می آيد كه صورت به اعتبار آن كه فصل لحاظ شود ، با آن كه بالذات به نوع حمل می شود و جزء آن است (و لحاظ لا بشرطی مصحح حمل است) ، بايد فصول از مقوله جوهر خارج باشند .

ملاك دخول چیزی تحت مقوله ای از مقولات ، اول اخذ حد در ماهيت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقوله است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجی مقوله است ، نه تقرر ماهوی و تحصيل جوهری آن مفهوم محصل . انسان مركب از حيوان و ناطق نيز بدون لحاظ وجود خارجی فرد جوهر نيست .

بقیوده الممنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال، كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذي هو امر بسيط لا يدخل فيه الشيء لاعاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه، لا غير ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو قوله: «الفصل الذي يقال بالتواطوء معناه شيء نصفه كذا جوهرأ او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء له نطق، فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرأ او جسمأ.» انتهى.

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لا نذكره ولا نباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري، لأن فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي^۱، فان اشتهيت يا اخي ان تكون من اهل الحقائق والأسرار، فاستمع لما يتلى عليك ملتزماً صوته

۱. آنچه كه مؤلف علامه بيان فرموده اند وآن را شبه سر دانسته اند، در كتب اهل فن به آن تصریح شده است:

قال المحقق الداماد في القبسات: «وميض - فان اعضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقتر في مقاره، ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بدخلة في شيء من المقولات التي تحت الجنسین الأقصیین الجوهر والعرض دخولاً بالذات بته، فاذا يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما نتلو عليك وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق^(۱) كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمتصل والمتصل وكذلك العرضيات، هي المشتقات كالکاتب والضاحك ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ينتسب اليها مبدأ الاشتقاق على ان يعتبر الاضافة الى ذلك على شاکلة التقييد لا على سبيل القيد،

(۱) این که در بین متأخرین مشهور شده است مشتقات به حسب مفهوم، ترکیب ندارند و بسط می باشند اصلی ندارند؛ استدلال سید شریف و دیگران به فرض تمامیت ترکیب را اگر نفی کند، از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند، مضافاً بر این که کلام در ترکیب یا بساطت مشتق است به حسب مفهوم عرفی و شک نداریم که در مشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است، متبع در تعیین مفاهیم و این که (موضوع له) لفظ مرکب یا بسیط است، ذهن صافی عرف است، نه ذهن مشوب به احکام عقل و آنچه که برخی از اساتید در این باب تحقیق فرموده اند، از کلام سید داماد در قبسات اخذ شده است.

لما علمت من ان المادة في كل شيء هي قوة ذلك الشيء لاغير، فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها. والسرير سرير: بهياتها المخصوصة لا بخصيئته. والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه. والموجود موجود بوجوده لا بماهيته، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً. والهيئة السريرية لو كانت مجردة، لكانت سريراً وكذا نفس الانساني حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان.

والوجود المجرد عن الماهية، موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الانسان إذا إحاط علمه بكيفية وجود الاشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، كما قيل في الحكمة الفارسية:

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدي بالفصل القريب وحده، مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجرد التمييز، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته.

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث، نقول: ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لأنواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل، من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر. والفصلان هما الاستعداد لاحدهما اعني الهيولى والامتداد للأخرى اعني الصورة. فاذن كما ان الهيولى إنما يكون هيولى لأجل انها مستعدة، كذلك إنما هي صورة لأجل انها ممتد. لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة، فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهرأ الذي لا يوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة، فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه.

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهرأ محضاً له في الوجود قابلية التلبس، بأية حلية وصفة كانت، كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد

الثاني

ان الإمكان الذاتي وان كان مفهومه سلب ضرورة وجود الشيء وعدمه عن ذات من حيث هي هي^١. [عن الذات من حيث] لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم، لأن القوة عبارة عن خلو شيء في الواقع عن شيء يجوز طريان ذلك الشيء عليه. والإمكان الذاتي عبارة عن تعري شيء؛ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هي هي عن شيء، يكون متلبساً به في الواقع كالحال في الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت في البسائط الإبداعية، فكل من القوة والامكان بما يوجب تركيباً، سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل.

ولزم من ذلك ان كل ماسوى الباري تعالى، ففيه شيء شبيه بالمادة وشيء آخر شبيه بالصورة وان كانتا في نحو من انحاء ملاحظات الذهن، كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبى وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة، فيكون جنسه هو الشيء الشبيه بالمادة وفصله هو الشيء الشبيه بالصورة.

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه، فانها إنما هي تلك الحقيقة حسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادة، حتى انه لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها.

١. بنابر وقوع عليت ومعلوليت در سنخ وجود و بنا بر اعتباريت ماهيات، امكان در معلول وملاك احتياج آن به علت عبارات است از بودن وجود معلول عين ربط به علت خود واين حكم در جميع وجودات معلوليه صادق است. وجود منبسط با آن كه وجه حق و از جهتي عين حق است، اگرچه از جهتي عين خلق است و سريان آن در حقايق واعيان منشأ ظهور حقايق است و ملاك معيت سريانيه حق نسبت به اشياء از آن جهتي كه منتزل از وجود صرف عارى از جميع قيود حتى قيد اطلاق مركب است، از جهت هستي وجهت فقدان لازم تنزل ومركب است به تركيب مزجى وملازم است با ظلمت لازم نفاد وجودى ونبودن در مقام وجود صرف مطلق بلا تعين.

في السواد مثلاً . وقد يقتضيه في الواقع كإطلاق القوة والفعل أو التحريك والتحرك على ذات متأحدة . وأما حكاية أخذ الجوهر في ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية ، فبيانها يستدعي تمهيد أمور :

الأول :

إن المادة في كل شيء أمر مبهم بالقوة والصورة أمر محصل بالفعل ، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لا من حيث إن لها حقيقة خشبية . فانها من تلك الخشبية ليست مادة لشيء أصلاً ، بل من حيث إنها يصلح لأن يكون سريراً أو باباً أو كرسيّاً أو غير ذلك . وصورته هي ما به يصير سريراً بالفعل وهي الهيئة المخصوصة بالسرير وكذا مادة الخشب هي العناصر ، لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً وغيرهما ، بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج ، لأن يصير جماداً أو نباتاً أو حيواناً وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلاً ، فلا تحصل ولا فعلية لها إلا كونها جوهرّاً مستعدّاً ، لأن يصير كل شيء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها إلا قابلاً محضاً دفعاً للتسلسل .

فهى مادة المواد وهيولا الهيوليات وكونها جوهرّاً مستعدّاً ، لا يوجب تحصيلها إلا تحصيل الإبهام . وكونها مستعدة لا يوجب فعليتها إلا فعلية القوة . وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم ، فإن العدم بما هو عدم لا تحصل له بوجه حتى تحصل الإبهام . ولا فعلية له أصلاً حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولا ، إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها ، اللهم إلا من جهتها .

ومن هذا الكلام انكشف حق الانكشاف تركيب الجسم ، بما هو جسم من الهيولى والصورة على ما هو رأي المحصلين من المشائين ، فإن الجسم لأجل تحصيله وفعليته لا يصلح لأن يكون نفسه هي الهيولى الأولى للأشياء ، بل ما هو أبسط منها . وبه يتبين حق التبين كون الهيولى أخس الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً ، لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال مجلس الإفاضة والوجود .

فان قلت : إذا أخذ كل من الجنس والفصل في الماهيات البسيطة بشرط لا شيء ،
يكون مبايناً للآخر وللنوع ، فكيف يكون ماهية بسيطة مما يصدق عليها لذاتها امور
متباينة الحقيقة .

قلنا أخذ الجنس في البسيط على وجه يكون امراً محصلاً ويكون مادة عقلية .
وكذا أخذ الفصل شيئاً محصلاً حتى يكون صورة عقلية وبالجمله أخذ ذلك البسيط
على وجه يكون مركباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل على وجهه ،
اذ لا تركيب هناك حقيقة لا في الخارج ولا في نفس الأمر بوجه ما .
بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع .
قال بعض المحققين : ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره ، على سبيل
الاشتراك ، بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك المعنى
وقد صرح به في التعليقات .

فان قلت : الحد عين المحدود ، فكيف يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه اصلاً الا
بمجرد فرض العقل الحد امراً مركباً من مكان متعددة كل منها غير الآخر .
قلت : مقام الحد مقام تفصيل المعاني التي تؤخذ عن نفس ذات النوع
وملاحظة تلك المعاني فرداً فرداً ، فطبيعة الحد من حيث انه حد ، مما يقتضي التركيب
والتفصيل و ذلك لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً
في الحقيقة .

ومما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على ذات
واحدة ، لا يوجب اثنية ولا تركيباً دائماً ، بل قد لا يقتضي التركيب اصلاً لافي الواقع
ولافي فرض العقل ، كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضي ذلك ، لكن بمجرد
فرض العقل لا غير كصدق مفهومي الجنس والفصل في البسائط ، كاللون وقابض البصر

→ ممكن الاجتماع ، بلکه به حسب وجود خارجی مجتمع در یک شیء واحد است ، مثل عاقلیت
ومعقولیت در علم مجرد تام به ذات خود بلکه هر معقول بالذات با عاقل به حسب وجود خارجی
اتحاد دارد و قد صرح به المؤلف المجيب الاعظم في كتبه مراراً .

غيرية، لكن اذا صار محصلاً لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار العقلي، فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله» انتهت الفاظه.

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعاني بحسب المفهوم لا يوجب كلياً تعدد ما يؤخذ هي عنها، بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعاني التي دل البرهان على تخالفها حقيقة، كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحريك والتحرك الى غير ذلك من الامور التي يستدعي التركيب في نفس الامر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما بدونها، فلا. مثلاً كون الشيء عاقلاً يوجب حضور شيء مجرد عنده سواء كان ذلك الشيء نفسه او غيره وكذا كون الشيء معقولاً يوجب حضوره عند شيء مجرد سواء كان ذلك الشيء هو بعينه او لا.

فاذن نقول كون الشيء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب تعدداً لا في الذات ولا في الاعتبار، بل في التعبير وترتيب الالفاظ لا لامر في المعبر عنه ولا يرى ان مصداق الحمل في جميع صفاته الحقيقة، انما هو ذاته تعالى مع بساطته الصرفة ووحدانيته المحضة بلاحيثية اخرى، لافي ذاته ليلزم التركيب ولا في خارج ذاته، ليلزم النقص تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قال في المقالة الثامنة من الإلهيات: «ان المتحرك اذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الإقتضاء يوجب ان يكون شيئاً آخر وهو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك بعينه هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الأشياء، شيئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك، اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انيتها [تعريف اثنييتها ش] لامر لالنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن: .» انتهى^١.

١. منظور شيخ اعظم آن است كه متضايفان به طور مطلق، اباة از امتناع اجتماع اطراف ندارند، از جمله محركيت و متحركيت كه از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه وفعل در يك شيء از جهت واحد گوييم يك، شيء واحد متصف به اين دو عنوان نمى شود و اطراف برخى از اقسام تقابل

بيان ذلك : ان هذا التركيب إنما يحصل بان يتصور العقل المعنى الجنسي الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالفصول والانواع المحصلة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها ، بل امراً مبهماً ويضم اليه المعاني الخاصة بالخصوصية التي هي الفصول . وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل ، حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر قد حصل بانضمامهما شيء ثالث ، كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر ، ليلزم التركيب في نفس الأمر ، بل كانضمام شيء الى شيء لافرق بينهما الا بحسب التعيين والإبهام .

قال الشيخ في المقالة الخامسة^١ من الهيات الشفاء : «الذهن قديعقل معنى يجوز ان [يكون] ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود ، فيضم اليه معنى آخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه .

وإنما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لافي الوجود ، مثل المقدار فانه معناً يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لعل على ان يقارنه شيء ، فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق ،^٢ بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لأن معناه المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط ، بل على شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى هذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه ، لكن الذهن يخلق له من حيث تعقل وجوداً مفرداً ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيف على انها معنا من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة ، حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك ، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه ، فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل وغير محصل ؛ فاذن الأمر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك

١ . كتاب الشفاء ، چاپ سنگی ایران ، ص ٥٠٩ . ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان ...

٢ . في الشفاء : بل على ان يكون نفس الخط .

الجواب

هذه المسألة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء، حتى ذهب بعضهم الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس، واللازم المختص هو الفصل. ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات، مشتركة في امر عرضي لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها، صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك، ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع والفرق بينهما عنده بأن الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل مأخوذ من اللازم المتيقن الاختصاص. وفيه من التعسف ما لا يخفى على احد.

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان الحثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق، على ضربين: منها ما يوجب التركيب الخارجي وهي المعاني التي ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها في الواقع. ومنها ما لا يوجب ذلك وهي التي انما ينتزع عنها بحسب حالها في نحو من انحاء ملاحظة العقل. وان كان هذا النحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التي هي وجود الشيء، لا بمجرد تعمل العقلي لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الامر لا يوجب التركيب فيها.

→ هيولى داراي فعليت باشد، در تحقق ملتجى به صورت نمى شود وفعليت بر قوه مطلقاً تقدم دارد؛ لذا اهل تحصيل تركيب هيولى وصورت را تركيب اتحادى مى دانند، نه انضمامى وهيولا در قبول صورت و اظهار استعداد وساير احكام مترتب بر نفس هيولا محتاج به فعليت است. وان سئلت الحق در خارج يك وجود است كه داراي جهات مختلف است، جهت استعداد وقوه و ماده بودن وجهت فعليت و بنا بر مسلك حكماى مشائين نيز در هيولى دو جهت متمايز تحقق ندارد كه به جهتي بالقوه وبه جهت ديگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بسائط كه جنس وفصل در آنها امر عقلى است.

هذا من حضرتكم .

فقد اشكل الأمر (علي) في ذلك ، فانه يستلزم تركيب المجردات في الخارج ، بل تركيب الهيولى ايضاً من المادة والصورة^١ .

لأن الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الانتزاعية ، لكن لا بد لهما من منشأ انتزاع . ولا يمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين ، بل من الجهات الداخلة التي تركيب عنها الذات .

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام ، يجب ان يكون مأخوذاً من الهيولى على ماتحققه المحقق^٢ في حاشيته القديمة من ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة . واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته ، تحكم فان نسبته اليهما على السوية^٣ .

١ . واما حديث تركيب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة ، چون هيولى به اعتبار آن كه جوهر است ، موجود بالفعل است و به اعتبار جهت قوه مستعد است از براى قبول فعلیات ؛ ناچار بايد مركب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه ، ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونيز اين معنا با بساطت هيولى سازش ندارد^٤ .

٢ . اى المحقق الدواني (قده)

٣ . بايد دانست كه فعليت در هيولى فعليت در قوه واستعداد است و جوهريت هيولى نيز ، جوهريت استعدادى است ؛ يعنى هيولى جوهر مستعد است و استعداد وقوه نحو وجود آن است واگر

→ دارند واين انواع متفرق نيز به حسب باطن وجود و باطن باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً و به اعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه وعقليه بر انواع ماديّه ، هر حقيقت جوهرى مثل معدن و نبات و حيوان و انسان داراى وجودى جوهرى و ممتد است كه مرتبة ادناى آن هيولاى اولى (جوهر بالقوه) و مرتبة اعلاى آن عقل مجرد تام الوجود است كه به حسب فطرت جوهرى است ، معرا از ماده و مبرا از مقدار و شكل كه باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نيز صورت اسم الهى است و معناى جوهرى به معناى جنس دويده در اين مراتب است ، ولى در اعراض تبين ذاتى موجود است و ترتيب برقرار نيست و بينونت عزلى اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصى به نام عرض .

والعجب من المحقق الداماد مع براءته في الحكمة النظرية وتضلعه في المشكلات الحكمية وسعة باعه في المعقولات واحاطته بالمسائل العقلية وعلو مقامه في العلم ، كيف غفل عن هذه الدقيقة .

(١) في حواشى شرح الهداية : لاضرورة ملجئة الى النقل ، فان الخلف ثابت بدون لانه ، لامادة للمادة ولذلك قالوا : ان الهيولى امر مجردة .

هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة^(۱)، كما في الجوهر من غير فرق أصلاً.

هر طبیعت مشترکه ای جنس اقصی و اعلی نمی شود، چون در عرض تصویر این معنا مشکل، بلکه مستلزم محدودراتی است و جهت اشتراك ذاتی بین دو امر و دو مقوله متباین به تمام ذات محال است و گرنه بین مقوله جوهر و عرض نیز تصویر جهت مشترك امکان داشت و از حیث تباین فرق بین مقوله کم و کیف و فرق بین این دو مقوله با جوهر وجود ندارد، با این که می شود گفت عرض از شؤن جوهر و منبعث از ذات جوهر است و این ملازمت و سنخیت بین مقوله اضافه و کم مطلقاً وجود ندارد، ولی جوهر امری دویده و ساری در جمیع انواع جواهر از عقل اول تا هیولای اولی و از ماده اولی تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است، به همین مناسبت صدرالحکماء در تعلیقات بر حکمت اشراق سهروردی گفته است:

«ولقائل ان يقول: ما بال الحكماء لم يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به الجوهر، حتى يكون جنساً للأعراض وذلك بان يقال: ان العرض ماهية شأنها في الوجود ان يكون في موضوع ولعل سبب ذلك ان الاختلاف في انحاء الوجودات، يوجب الاختلاف في المهيّة، ثم الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي؛ فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود، اضعف من الكل حتى زعم بعضهم: ان وجوداتها ليس الا في العقل، فليس للأعراض كلها مهيّة مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجوهر...»^(۲).

میرداماد به نحوه وجودات و سر و علت انتزاع جهات مشترکه از حقایق به واسطه انکار اصالت وجود توجه تام نداشته است، چه آن که ترتب اجناس و فصول و انواع مختلف از حقیقت تشکیکی عریض مثل جوهر تابع نحوه وجودات است و مفاهیم و ماهیات امور اعتباریه اند که به حسب مفهوم معروض وجود و به حسب مصداق عارض وجودند عروضی غیر از اقسام^(۳) عوارض مشهور عند الاعلام که فرمود:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک های مرآت شهودیم

(۱) چون با سه تعلیل این معنای اثبات نمود- بقوله: ولانه لو لم يكن من الذاتيات ... ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

(۲) تعلیقات صدرالحکماء بر حکمت اشراق، ط تهران گ ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳.

(۳) جمیع انواع جوهریه متفرق در نظام هستی در وجود انسان به وجود جمعی الهی موجودند، و در سلب یک وجود قرار

تكون ووجوده في نفسه، عين تقرر ووجوده في الموضوع. والجوهر مافي حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته، لا بحسب خصوص نحو وجوده تشخصه ان يكون تقرر ووجوده لافي موضوع.

والمحل انما يكون موضوعاً للحال فيه، اذا كان مقوماً لشخصيته ولمهيته جميعاً. فاذن للمقولات الجائزات جنسان اقصيان و كل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة - فليثبت.

در کلام این محقق بزرگ موارد مناقشه زیاد است، یکی آن که عناوین معانی جوهری و عرضی که در نشأه ذهن حاصل می شوند جوهر و یا عرض می باشند به حسب معنی و مفهوم، ولی مصداق جوهر و عرض نیستند، كما حققه المحقق العظيم وتلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ايضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه»، چون شیء وقتی فرد جوهر و یا عرض محسوب می شود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر و یا کیف و یا کم در ماهیت آن شیء به حسب وجود خارجی شیء معقول آثار مترقب از مقوله جوهر و یا عرض نیز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض».

اما تقرير این مطلب که به چه اعتبار مفهوم جوهر و مفهوم عرض جنس اقصی از برای مقولات جوهریه و عرضیه اند، در قبسات گوید^(۱):

«فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معنيين: الموجود لافي موضوع ولا يستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة والمهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسله قائمة الذات، لافي الموضوع وهذا المفهوم حد الجنس الاقصى لأجناس الجواهر؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتى بالنسبة الى ذاتى ولأنه لو لم يكن من الذاتيات، بل كان من لوازم الماهية كان لا محالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية، فذلك المبدأ هو الذي جنسها لمقولة الجوهر وسميائه الجنس الاقصى ولأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها...»^(۲).

میرداماد ماهرانه نحوه لحاظ جعل جوهر جنس نسبت به انواع جوهریه را تقرير فرموده است وبعد جهت اثبات جنس اقصی بودن عرض چنین گوید:

«... والطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع، فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض

(۱) قبسات، چاپ ط ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰.

(۲) محقق لاهیجی آنچه را که ما نقل می کنیم به طور تلخیص بیان نمود.

است که ملاصدرا در تعلیقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن به طور مختصر بیان کرده است.^(۱) چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لا بأس بذكر بعض الأقوال، ثم بیان ماهو الحق والصواب تأييداً لما حققه المؤلف -رضی الله عنه-.

میر در قبسات گفته است: «لاتنسین ماقد تحقیقته فی اضعاف ماتلی علیک فی سایر الكتب: ان سنخ جوهر المہیة وجوهریاتها واجبة الانحفاظ فی جمیع انحاء الوجود وواعیة التحقق، لیست الوجودات بأسرها من عوارض المہیة والعوارض لا تبدل جوهر الحقیقة ولا تغیر سنخ المہیة». میرداماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع انحاء وجودات محفوظ است و قبول تغیر و تبدل نمی نماید و معقول و مفهوم^(۲) از جوهر، جوهر است و هویات و اشخاص جواهر و افراد آن نیز جوهرند و این معنا در عرض یعنی معقول و مفهوم از عرض و مصداق و فرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است و ملاک جوهریت و عرضیت انحفاظ معنای جوهری و عرضی است، در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است:

«... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر واجناسها، هي المہیة المنعوتية التي حقها فی الأعیان ای فی حد نفس ماهیاتها المرسله بحسب نفسها من حيث هي مع عزل اللحظ عن خصوصیات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافي الموضوع. و مقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسله من حيث هي و بحسب خصوصية الشخصية جميعاً، ان تكون قائمة الذات فی موضوع.

فالعرض ما فی حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته و بحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان

(۱) نگارنده این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات به این مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع و فقیه کامل، آقامیرزا ابوالحسن قزوینی (ره) در شهر قزوین با یکی از دوستان (فاضل بارع و دانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرم شاهی (ره) که از فضیلت این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم، دریافتیم که معنای جوهری به اعتبار آن که دویده در هیولای اولی و صور حاله در هیولی و اجناس و فصول متحد با اجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویات نفوس و عقول به نحو ابهام و تردید و عدم تحصیل مأخوذ است، و نیز در قوس نزول این معنا به نحو ابهام در عقول طولیه و عوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است، محقق معنای جنسی است؛ ولی مفهوم عرض به اعتبار تباین بالذات، موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد، مثلاً معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراك ندارند و معنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد و چون مفهوم عرض بر اکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند، مثل وجود خارج از مقولات است و ملاک خروج شیء اعم از مفهوم و مصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شیء است در اکثر از یک مقوله، مثل شیء وجود و امکان و وجوب و از جمله مفهوم عرض.

(۲) در این جا نیز مطلب به این سادگی نیست و انحفاظ معنا و مفهوم در سنخ مفهوم و معقول از جوهر سبب آن که مفهوم جوهر، جوهر به حسب وجود عقلی شود نمی باشد.

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیقه مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفي جنسيتها والحكماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظي^(۱)، فان المعنى الذي ذهب المثبتون الى جنسيتها ليس هو الذي نفاه النافون. قال بعض: ان للجوهر معنيين: احدهما الموجود بالفعل لافي الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة.

وثانيهما الماهية التي هي في ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لافي موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر، اذله بالنسبة اليها خواص الذات بالنسبة الى ماهو ذاتي له هذا! وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنتهض على ابطال هذا^(۲)».

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض ليس بجنس...) گوید: «هذا كالموافق عليه كما صرح به بعضهم، الا ان بعضاً من الأعظم صرح بجنسية العرض ايضاً لما تحته وحكم بان للمعقولات الجائز ان [الجايزات] جنسين اقصيين: احدهما الجوهر والآخر العرض واثبتها في كتبه بما يطول ذكرها؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعية، التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بتعين] ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لماتحته، فلا فرق في ذلك بينهما».

مراد حکیم محقق لاهیجی (قده) از بعض الأعظم، سید میر محمدباقر داماد- ثالث المعلمین- استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میرداماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعظم- دام ظلّه- تعبیر نموده است؛ کما این که حکیم عارف و فقیه علام، آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میرداماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود، دارای حوزه فلسفی بوده است و اهل تحقیق و صاحبان بصیرت او را بر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدر المتألهین) تعبیر نموده اند. میرداماد در قبسات و برخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصای مقولات عرضی به شمار می رود، ولی سر آن که جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد، آن

(۱) نزاع هرگز لفظی نیست، جوهر جنس الاجناس و عرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد، کما سنحقیقه فی هذه الحواشی بعون الله تعالى ومشيته.

(۳) قائلان به نفي جنسیت جوهر به طور مطلق نفی این معنا نموده اند و همین تقریر را در کلمات اعلام فن دیده اند، این خود از اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند.

المسألة الثانية

ان المحققين^١ قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي لما تحته وقد سمعت

١. قول السائل: ان المحققين قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول: كلمات اهل تحقيق در این مسأله مختلف و در خور دقت و تحقیق است. محقق لاهیجی^(١) در حواشی مختصر خود بر تجرید علامه طوسی گوید: «... والمقصود (یعنی مقصود مؤلف تجرید خواجه) ان الجوهر والعرض ليسا بجنسين لما تحتها وانما عبر (علامه طوسی) من نفي الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية، لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة، فلا يكون امراً اعتبارياً وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتها ظاهراً؛ اذ ليس في الخارج امر زائد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية او العرضية، بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلك لم يزد لدعوى كونهما من الامور الخارجية الاعتبارية^(٢) شيئاً على ادلة نفي جنسيتها». ←

(١) ملا عبدالرزاق شرح مبسوطی بر تجرید نوشته است که آن را شوارق نامیده است. این شرح بر کلیه مباحث امور عامه وجواهر واعراض و قسمتی از الهیات تا اواخر مبحث علم باری نوشته شده است، چون آن را مفصل دانسته گوید: «فصرفت عنان العزیمه ثانیاً الى الايجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها ...».

در این مسأله از جهات متعدد بحث شده است، از جمله آن که اصولاً جوهر و عرض صلاحیت از برای آن که جنس الاجناس واقع شوند دارند یا نه؟ دیگر آن که معنای کلی جوهر و عرض به چه اعتبار جنس واقع شده اند آیا به فرض آن که جوهر جنس باشد، عرض هم همین حکم را دارد یا نه؟ فرق بین این دو در این امر چیست؟

(٢) ظاهر آن است که کلمه (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است، چون امر خارجی با امر اعتباری متباین است و عبارت صحیح این است: لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على ... والله اعلم بالصواب.

اضمحلالاً، فيذهب به معنى في وروده العدم متقلباً^۱ به في الدركات، حتى تحله دارالبوار.

فاياك يا حبيبي ومتابعة الهوا والركون الى زخارف الدنيا جعلك واياي من عباده الصالحين^۲ الذين يتوالهم رحمة يوم الدين.

→ مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمی شود، بلکه منقلب به آتش دردناک می شود (نعوذ بالله من تبعات اعمالنا) که باید مأكول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس و ارواح آنها نمی شود، بلکه از صمیم روح شعله ور می شود و بر ظاهر سرایت می کند و حرکات اهل نار دوری و غیر مستقیم است، لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد، زائل نخواهد شد و معذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی. تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب با روح نیات و نشأت آخرت، از ضروریات است و از لوازم لاینفک نفوس؛ لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیات خود محشور می شوند (وخاصیة تبدل النشأت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا ...)

۱. منقلباً به في الدركات (الاسفار)، چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. فی الاسفار: والذين ...

من غير بصيرة ودراية وهم كل اناس الا عباد الله المخلصين .

واعلم ان هؤلاء الطوائف ليسوا بمحل نظرولي الوجود ولا يعبؤ الله بهم ، فانهم مع ولي الوجود في شقاق ، فانهم متوجهون الى غير ما وجه الله اليه الوجود ونظم النظام فهم في شق والوجود في شق ، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة والله مولاهم وسيدهم ، انما اولاءهم ماتوا من الهوى ، فله لامحالة ولي . وهو شيطان من الطواغيت .

فان شئت سمهم عبدة الهوى وان شئت سمهم عبدة الطاغوت ، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقائه وجرى على ما جرى عليه النظام الحقيقي ، تولاهم وهو يتولى الصالحين .

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى ، فلكل نوع من الهوى ، طاغوت مشخص لكل معبود ووجه اليه كقوله « افرأيت من اتخذ إلهه هواه »^١ .

وانك لتعلم ان النظمات الوهمية والغايات الجزئية ، تضمحل ولا تبقى متى هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار . كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية ، فكما معنت^٢ هذه النشأة^٣ في العدم ازداد الطاغوت

١ . الجاثية (٤٥) آية ٢٣ .

٢ . والظاهر : فكلمنا ... كما في الاسفار ولكن في النسخة التي اعتمدنا عليها : فكما ... والحق انه غلط من الناسخ والمتعين : فكلمنا ... امعنت هذه ...

٣ . لعلك تقول : ان للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير ، كما حققه في المعاد فالملائم والمنافر ما هو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالعرض ... اقول : ويعلم ان مألوفات هذه الطوائف المحسوسات الطبيعية ، فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده في الدنيا ، فلا يتسلى بخيالهما (المال والولد) ، بل يتحزن اكثر وايضاً عقد قلبهم على فواتهم وذلك الايقان لا يفارقه ...

آنچه كه بايد در اين مسأله با اهميت تلقى شود ، آن است كه صور اخروى كه حاصل از تجسم اعمالند (اين قيد در اين جا لازم است) ، بر طبق صور حاصل در نفوس در روح متقرر نمى شود ، بلكه انسان هنگام انشاء صور اشياء خارجى جهت انجام اعمال وافعال (اعم از افعال زشت يا زيبا) ، اراده و نيت و غرض منشأ افعال در نحوه ظهور صور در برزخ نفس انسانى اثر عجيبي دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت و برزخ ، به صورتى مناسب آن نشأ و نيز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرر مى شود ؛ چون روز قيامت و آخرت روز حصول ثمره افعال واعمال است ، تصور يتيم و اكل مال او در آخرت

فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم هو الله معروفاً، كما انه الفاعل والعلة الغائية له وجوداً.

ودلنا ايضاً على بعض الغايات المتوسطة بقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك». فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الله عز وجل. لذلك بني العالم ولأجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود «وان إلى ربك المنتهى»^۱.

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ، الذي لم ير مثله اعين الأنام، فاعلم يا وليي وفقك الله ان ما ذكرناه انما يكون في الغايات الحققة المطلقة وهاهنا غايات اخر وهمية، كما اشرنا اليه مجعولة زينت بطوائف من الناس، فهم سالكون اليها في لبس وعماية

→ غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیه به حق اول، منجر نشود با آن که فاعل آنها حق است، لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه و کمالیه موجود باشد. - کما حققناه فی محله..

اما کیفیت تجلی و ظهور حق به وجهی که مأنوس با اذهان و افکار باشد، از این قرار است که (کنت) اشارت است به ذات صرف احدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار در آن به نحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت و در برداشتن کثرات به وجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن به غیب ذات و کثر مخفی و احدیت ذاتیه و عَنقَاء مُغْرَب تعبیر کرده اند وجود دارد و اطلاق لفظ (موجود و وجود) بر این مرتبه از باب تفهیم است، نه لفظ حاکی از مسمی و محکی عنه و (احببت) اشارت است، از تجلی ارفع اعلی و مقدس از شوائب ترکیب و مرتبه ظهور مفاهیم اسمائیه و صفاتیة حاکیه از ذات واحد احدی، متصف به جمیع اسماء و صفات و عناوین حاکی از کمالات ذات که به وجهی مغایر و به وجهی عین ذاتند و این (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل و تحرك غیبی، ملازم با ظهور ذات از برای ذات و شهود ذات در کسوت اسماء و صفات؛ و کثرتی مبرا از شوائب ترکیب عینی و خارجی و این تحرك غیبی منزّه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت است جامعیت نسبت به جمیع کمالات و اسمای حسنی و صفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم اسماء و صفات از اعیان و مفاهیم و جمیع کثرات منظوری در وجود واحد، و مشهور از برای ذات (کالشجرة فی النواة) و از همین تجلی ارفع اعلی و تنزل مقدس و مبرا از شوائب امکانی و نقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت و کم شئت).

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره .
يعنى بذلك انه تعالى هو الأول بالإضافة الى الوجود، اذ صدر منه وله الكل على رتبة واحداً بعد واحد .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه ، فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة ، اول في الوجود .

وان الله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال : «كنت كنزاً مخفياً ، فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق لكى اعرف»^١ .

وهو الظاهر والباطن واليه ترجع الأمور) . نزد اهل حجاب خلق ظاهر وحق باطن ونزد اهل شهود خلق باطن وحق ظاهر است . «تو خود حجاب خودی ، حافظ از میان برخیز»
١ . قوله : «كنت كنزاً مخفياً . . .» وهو انبأنا بوجود الغاية الثانية للعالم ...

در علم اعلى بيان شده است كه غایت وجودی هر معلول به عینها علت مفیض آن خواهد بود و این همان معناست كه عرفای عظام فرموده اند : «النهايات هي الرجوع الى البدايات» موافقاً لقوله تعالى : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است ، باید عرفان حق اگرچه به وجهی از وجوه باشد ، ممکن التحقق باشد و نیز باید برخی از موجودات به حسب نهایات ، وجود فانی در مرتبه واحدیت و متحد با مقام تعیین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول به نفس وجود عینی حق را شهود می نمایند و عقل اول نیز به اعتبار حد وجودی ، منزل از مقام احدیت و واحدیت است ، ناچار باید بعضی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی ، به مقام فناء فی الله و مرتبه لی مع الله برسند كه :

فرشته گرچه دارد قُرب درگاه نگنجد در مقام «لی مع الله»^(١) ←

(١) نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی به بدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد كه مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس نزول تعیین وجود مطلق ، به وجود عقل اول است و در نهایات وجود ، حقیقت انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می نماید . والیه اشار بقوله تعالى : «دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» لذا در مقام فناء انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت ، احکام وجود امکانی از قبیل مرآتیت و آیت بودن و ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو می شود و عابد از معبود در این مقام متمیز نیست .

پس عدم گردد عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

تنور به نور واجبی است و سمت اسماء به اعیان، سمت فاعلی و طلب اعیان تجلی اسماء را به نحو قبول، ملازم با یک نوع انفعال و تأثر ذاتی غیرمجموعی میرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات و حقایق موجود در دار حرکات و متحرکات است و ظهور اعیان، لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته و حقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی که ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می باشد و کلمه قدسیه (فخلقت) حکایت از این حقیقت نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
کلمه مقدسه (لکی اعرف) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حق که هر وجودی به اندازه سعه وجودی خود، طالب عاشق حق است و نیز به قدر حد وجودی خود، معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجودی عارف است، نه سعه کمالی و وجودی معروف (حق) که (ادراك المفاض علیه للمفیض بقدر الإضافة لایمرتبه المفیض).

به عبارت دیگر: کثرات اعم از اسماء و صفات و اعیان و ماهیات به وجودی واحد جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائیت و دوئیت اگر چه نسبی باشد، وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد لفظ الصمد اشاره است به این مقام و ذات و مرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است^(۱) به مقتضای (کنت کنزاً مخفياً فاحبیت)، از موطن وحدت صرفه منتزل به کثرت نسبی شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد؛ منشأ این حرکت غیبی عشق به ذات و اسماء و صفات و حب به معروفیت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق سبب تجلی شد که رقیقه عشقیه اعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات و حب به اسماء و صفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب از اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات وجود بالذات، مطلوب اعیان است، از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم و اعیان و ماهیات به وجود و ظهور تفصیلی در عرصه عین تحقق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به صور اسماء و کمال استجلاء تجلی و ظهور حق است. در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق).

فارغ از اندوه و عاری از تعب
حکم غیریت بکلی محو بود

(۱) ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب
منحد بودیم با شاه وجود

→ وخلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة الى التذنيب^(۱) : ان الغاية الأخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان : (أحدها) العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها^(۲) وانها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي (چون اراده حق همان علم حق است به نظام اتم و اراده و علم حق ، مبدأ نظام كلي است و محط و واسع و شامل همه اشيا است ، بر خلاف اراده انسانی مثلاً كه مبدأ افاعيل جزئيه و نفس انسانی مدبر نظام جزئی بدن است . مراد از كلي در اصطلاح اكابر معنای سعی محيط واسع است نه كلي به اصطلاح اهل ميزان) . و (ثانيها) : الغاية بمعنى ما ينتهي اليها الفعل ويعتبر فيها النهاية ، وهذا قسمان : أحدهما : ما ينتهي اليه الفعل بالذات والاخر ما ينتهي اليه بالعرض وهذاان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره ، يعني وجوده العيني النفسي لذاته ما ينتهي اليه بالذات ، هذا الفعل الكلي والايجاد المطلق . ووجوده الرباطي لغيره معروفاً ما ينتهي اليه بالعرض وإنما مغايرة هاتين الغائيتين ، مادام بقاء ما للعارف وعند الطمس الصرف والفناء المحض او العلم الحضورى من باب علم الفاني بالمفني ، لا يبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط والمعروفة صفة آتية له تعالى كالعلم انتهى ما حرره وحققه الحكيم المحشى (قده) .

بنابر اين (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء وصفات ملازم با اعيان ومفاهيم وماهيات ، با اين قيد كه اسماء مشهود حقند به عين شهود ذات - شهوداً مفصلاً - واعيان لازم اسماء مشهود حقند - شهوداً مجملاً - و از اين شهود وتجلي وتحرك غيبى اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود واعيان طالب ظهور اسماء و تجلى صفات در كسوت خود ، جهت خروج از ظلمت امكانى و

(۱) در اسفار آنچه را كه آخر اين رساله تحرير نموده است ، به عنوان «زيادة تبصرة» است و بعد از ذكر آنچه را كه محقق سبزوارى تقرير نموده است و ما نقل كرديم ، مطلب را به «تذنيب» ختم نموده است و به تحرير فصول عرفانى اسفار كه مشتمل بر عالى ترين مباحث ومسائل فلسفى است ، پرداخته است .

ملاصدرا گویا در اسفار هم نظر به جواب مسائل اين سائل داشته است و برخى از مشكلات را به عنوان سؤال وجواب تقرير و تحقيق فرموده است ، به وجود اين رساله كه بسيار عالمانه نوشته شده است در چند مورد از آثار خود از جمله اواخر تعليقات خود بر حكمت اشراق و شرح آن (شرح علامه شيرازى) در تحقيق در نحوه ظهور نفس واين كه به چه نحو مى شود بين مجرد و مادى (روح و بدن) تركيب طبيعى به وجود آيد و فقط در بين حكماى عظام دوره اسلامى او اين مسأله را به نحوى جامع الاطراف تحقيق فرموده است ، تصريح كرده و حل مشكل را به نحو تفصيل به جوابهاى خود از سؤالات يکى از اصداق ارجاع داده است .

(۲) مسلماً علت غايى بايد قبل از وجود خارجى فعل يك نحو تقرر و تحقيقى داشته باشد ، اگرچه اين سبق غير زمانى و به حسب تحقق خارجى عين وجود فاعل باشد و در برخى از موارد نيز متمم فاعليت فاعل و به حسب زمان مقدم بر فعل جهت متمم فاعليت فاعل است و فاعل زمانى به همين جهت فاعل حقيقى نيست و در فعل نيز دايره اختيار او ضعيف و به حسب واقع در افعال او يك نوع اضطراب تحقق دارد و فاعل به نحو اطلاق و مختار به تمام معنای كلمه حق اول است .

والغايات المذكورة في التقسيم، انما هي غايات عرضية لأنها خارجة عن الفاعل .
فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله ، ليس
غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه . وكذا الباني لا يبنى بناء بيته للاستقرار
وللأجرة، الا لحصول الغاية الاخيرة وهي الأولوية العائدة الى نفسه . نعم
حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء ، فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هي غاية
بمعنى نهاية الفعل . والتقسيم المذكور انما يتأتي فيها اما الغاية التي هي اقصى ما يطلب
الشيء لأجله فلا .

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايته غاية وهكذا الى
غير النهاية ، فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات ، مع انك تقول :
الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو الباري جل اسمه .

قلت : الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الاستبقاء الا في
ضمن اشخاص لانهاية ، فهذا الاستبقاء امر واحد لا بد في حصوله من وجود تلك
الأشخاص الغير المتناهية ، فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لذاتية فهي في حصول
الفاعل ، فكما ينتهي سلسلة العلل الفاعلية الى الواجب تعالى ، كذلك ينتهي
سلسلة الغايات الى الغايات القصوى التي هي ذاته تعالى ، فالله هو الأول والآخر منه
ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود . فقد تحقق وتبين من تضاعيف مذكرناه ان الباري تعالى
هو الغاية القصوى بالمعنيين^١ .

١ . قال في كتابه الكبير الأسفار الأربعة ج ٢ ، ص ٢٨٤ : «قد استوضح من تضاعيف مذكرناه ان المبدأ
الأول هو الذي ابتداء الأمر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين [كما أنه الفاعل
والعلة الغائية لكل والفرق بين المعنيين] . احدهما بوجه الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود
العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره ... » قال وحيد عصره وفريد دهره ، المحقق المحشى
(السبزواري) في حواشيه على هذا الموضع من الاسفار :

«اي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الاثنيية ومحصلها وكأنه فصل مقسم للغاية
بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات ، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطواري بين الاثنيية
وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري .

بل الفحص والنظر يشبهانه . فان الطبيعة لو لم يكن لها في افعيلها ، مقتضي ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة ، و اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً ، فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر ، بل الحق عدمه كما في القرآن «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»^١ .

(فان قلت)^٢ : قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصد .

وانت تقول : ليس افعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية ؟

(قلت) ان كان مع الروية القصد الى حصولها اولاً يكون ، والروية لا يجعل الفعل ذاغاية كما انه يحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد . وبما يويد هذا : ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى . وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالكتاب الماهر ، لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة . واذا روي الكاتب في كتبه حرفاً او العواد في نقره يتبلد . فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد الى حك العضو ، بلا فكرة وروية .

فان قلت : قد صرحوا بان الغاية قد يكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون في القابل كصورة الكرسي في الخشب وقد يكون في شيء ثالث خارج عن الفاعل جميعاً ، كرضاء فلان وقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لا يجب ان يكون غير حامل فيما دون الفاعل . [غير حاصل في مادون الفاعل] .

قلت : الكلام في الغاية الذاتية التي يجعل الفاعل فاعلاً وهي بالحقيقة ماهي متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل ، كالعقول والنفوس والطباع او يكون عين معقولة الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول ، كذات الباري المصدر لنظام الخير في الكل لأجل معقولة ذاته .

١ . الاسراء (١٧) آية ٤٤ .

٢ . اين مباحث را مؤلف بزرگ در اسفار تقرير فرموده و برخی از اشکالاتی را که در این جا به صورت (ان قلت) بیان کرده ، در اسفار به صورت (سؤال) تقرير فرموده است .

دریا به وجود خویش موجی دارد

خس پندارد که این کشاکش از اوست
فهذه اللوازم يا حبيبى هي غايات عرضية إن أريد بالغاية مايجعل الفاعل فاعلاً.
وذاية إن أريد بها ما يترتب على الفعل بالذات، لا بالعرض كوجود مبادي الشر وغيرها
في الطبائع الهيولانية.

فان قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماته التي هي كون تلك المبادي على
كمالاتها الأقصى، يجب ان يكون متصوراً لتلك المبادي سواء كان التصور بالذات،
كما في الملزومات او بالعرض، كما في اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادي انما
هي القوى الطبيعية التي لا شعور لها اصلاً.

قلت: نفى الشعور مطلقاً ولو بوجه ضعيف عن الطبائع مما لا سبيل لنا اليه،

است که عین احاطه قیومی حق است و فعل واحد او، احاطه سریانیه در حقایق دارد و فعل واحد که از
آن به (امر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت
و سبب ایجاد یا ظهور و سایط وجودی و تهیه اعداد از برای ایصال فیض به همه حقایق است، ولی
جهت قرب و ریدی و معیت قیومی غالب است بر هر چیز؛ پس همه چیز از اوست و برگشت همه به او
و (خس پندارد که این کشاکش از اوست).

۱. شعور و علم به معنای بسیط و فطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای برخی از حقایق
که از ماده و جسم متحرک دورند ثابت است، اما دلیل بر این معنی از این قرار است: بدون
شک صریح وجود حق علت حقایق وجودی است و آنچه که مدخلیت در علیت و خالقیت و مبدئیت
حق دارد، زائد بر ذات حق نمی باشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات حق با
وصف این که همه کمالات عین وجود اوست، متجلی در اشیا است و منتزل از حق نفس حقایق
وجودیه است؛ بنابراین وجودنازل از سماء اطلاق به اراضی تقیید دارای همه کمالات مستجن در
غیب وجود است، ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آن که انحطاط از مقام وجوبی، لازم
مخلوقیت است و کمالات وجودی از جمله علم و اراده (حب و عشق) در ظهور و خفا و شدت
و ضعف تابع اصل وجود است؛ لذا حقایق موجود در عالم ماده به قدر وجود خود از علم بهره دارند
و لذا قال المؤلف العظیم: «بل هذه الصفات عینه تعالی و هو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشياء،
لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاته ... غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً
و خفاءً ...»

نعلمه أولاً نعلمه وهو أكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منه الأشياء إلا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح، سواء كان ضرورياً كوجود العقل للإنسان ووجود النبي للأمة أو غير ضروري ولكن مستحسن، كانبات الشجر على الأشجار والحاجبين وتقدير الأخص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي، «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»^١.

كيف وعناية كل علة لما بعدها كمامرت اليه الإشارة سبيلها، هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملاً لأجل مادونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض في بعض الأشياء، لا بالذات ولا ان يقصد فعلاً لأجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به.

فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا، لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل^٢:

«وللأرض من كأس الكرام نصيب»

كذلك مقصود نفوس الأفلاك في حركاتها ليس هو نظام العالم السفلى، بل ما هو وراءها وهو التشبه بالخير الأقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها على ما قيل شعراً:

عالم به خروش لاله الا هوست

غافل به گمان كه دشمن است اين يا دوست^٣

١. سباء (٣٤) آية ٣.

٢. شربنا واهرقنا على الارض جرعة

٣. كلمة (يا) مثل (او) جهت تقسيم است نه ترديد، يعنى شخص نادان گمان مى كند كه اين دشمن است و آن دوست، در حالتى كه همه ناشى از تجليات معشوق كل است و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسطة تمتنع عليها العدم وحقيقة الوجود التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتحديد وهو عين الهوية وبها للعالم، الذي هو الماهيات ظهور وهوية بالعرض، لا بالحقيقة؛ لأن شيئية الماهية بذاتها [لا] موجودة ولا معدومة، بل ولا جزئية ولا كلية وسيأتى انه بذاته المستجمعة مع جميع الأشياء (حكيم سبزواري).

حقيقت وجود ذاتا بدون واسطه يك نوع معيت قيومية با اشياء دارد كه از آن به قرب وريدى تعبير شده

والغاية، فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وماذكرته من اثبات الغاية فيها.

قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هي ما يكون غير نفس ذاته تعالى من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة على الفعل، من دون الالتفات اليها من جناب القدس. بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق، لأجل معلوله؛ لأن كل ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة، فلو كان الى معلول قصد صادق غير مطنون، لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه وهو محال.

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده في معالجة شخص وتديره اياه، حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها.

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة، بل مفيدها انما هو مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد، حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهيئ المادة لا غير. والمفيد شيء آخر ارفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات. فان قلت: كثيراً (ما) يقع القصد الى ما هو اخس منه.

قلت: لكنه على سبيل الغلط والخطأ والجزاف.

فان قلت: إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها، فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام.

ولا يمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة في العالم من تكون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحكم، كما يظهر بالتأمل في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات، كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والنجرة للصوت، والخيشوم لاستنشاق الهواء والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك وأوضاع مناطقها ومنافع الكواكب، سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الألسنة والأوراق.

قلت: وإن لم يكن له تعالى علة غائية ولامية مصلحية من المنافع والمصالح، التي

وآخر الأواخر.

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتيبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت أعلى من الكون فلا، لأن المعلول منقسم إلى مبدع ومحدث. والغاية في القسم الأول يقترن مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين. وفي القسم الثاني، يتأخر عنه وجوداً وإن تقابلت ماهية هذا المذكر في الكتب.

وأنا أقول (يا أخا الحقيقة): إنَّ العلة الغائية في الكائنات، يعني القريبة منها لا الغاية القصوى، فإنها في الكل هي ذات الباري جل مجده، إذا تأملت فيها، فهي في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً، فإن الجائع إذا أكل ليشبع، فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حد التخيل إلى حد العين، فهو من حيث أنه شبعان تخيلاً، هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية والشبعان وجوداً هو العلة الغائية. فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين: فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل، وباعتبار الوجود العيني غاية.

وأما في الواجب تعالى، فلا مغايرة بينهما أصلاً فإنه عز وجل، لما كان ماهيته انيته، كان الفاعل والغاية فيه أمراً واحداً بالذات وبالإعتبار جميعاً.

ثم أقول: إن الواجب تعالى أول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية لجميع ماسواه وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة، يقصده الأشياء ويتشوق إليه طبعاً وإرادة، لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته، ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه، يلزمها عشق يقتضي حفظه كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدأها بقدر الامكان، كما أشير في قوله تعالى: «قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^١ وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية.

فإن قلت: إن الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون أفعال الله تعالى معللة بالغرض

مسبوقاً بتصور ذلك الفعل ، بل صدور ذلك الجزئي عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة مستأنفة .

ومن هاهنا يتفطن اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها : هو الواجب تعالى ، فيكون غاية بهذا المعنى ايضاً . وبهذا يعلم سر قولهم : «لولا عشق العالى لأنطمس السافل ...» .

ثم لا يخفى عليك يا اخا الحقيقة أن فاعل التسكين ، كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلاً ، بل غايته ومطلوبه ايضاً كونه على افضل مايمكن في حقه ويلائمه كما قال المعلم الثاني في كتاب الفصوص : «صلت السماء بدورانها ، والأرض برجحانها ...» وقيل في الشعر :

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من دقيق الشوق شكر
(فان قلت) : كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته ، علة غائية وغرضاً في الایجاد والعلة الغائية ، كما صرحوا به هي : ما يقتضي فاعلية الفاعل ، فيجب ان يكون امراً غير الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى .
(قلت) : كثيراً ما يطلقون الاقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم الانفكاك ، اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم .

كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا متغايرين ، بل قد يكون وقد لا يكون ؟ فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود ، سواء كان نفس الفاعل او اعلى منها . ولو كانت الغاية قائمة بذاتها ، او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية . فذات الباري علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يوجد عنه . وعلة غائية من حيث انه أفادته الوجود ، لأجل علمه بنظام الخير فيه الذي هو عين ذاته المعشوقة لذاته .

فان قلت : الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه . فلو كان الباري فاعلاً وغاية ، يلزم ان يكون متقدماً على ساير الاشياء ومتأخراً عنها ، فيكون شيء واحد اول الأوائل

كانت هذه من التوابع اللازمة لها ، بل الغاية في تحريكاتها لموادها هي كونها على افضل مايمكن لها ، لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بـ«تفاوت» انتهى .

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذاالمطلب هو : ان النفس الانسانية في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة . ولاخفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها وهكذا يعودالكلام فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقاً ، لحدوث النفس فاول علوم النفس : هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة .

وهذان العلمان إنما هما من العلوم الحضورية الاشراقية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها ، استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقاً .

فان هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى كونه حاصلأً بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمة به مريدة له ، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها ، لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ، لابقصد زائد عليها قائم بها ولاعن طبيعة عديمة الشعور ، كاحراق النار وتبريد الماء ، بل لأنه لما كانت ذاتها في أن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها ، عشقاً ناشياً عن الذات لذاتها ، اضطر الى استعمال الآلات التي لاقدرة لها الا عليه .

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم من ان استعمال الحواس ، فعل اختياري وحدود كل فعل اختياري مسبق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ، فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية .

وذلك لأننا نقول : ان نسبتي صدور استعمال الآلات وعدمه ، ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجها الى المرجح ، من تصورالفعل والتصديق بفائدته ، قبل الاستعمال . بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعن الشوق الذاتي لها ، الى كمالها الأقصى والى التشبه بما فوقها ، فلايكون

مريدته^١.

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالى في فعله، بل ذاته تعالى علة غائية لايجاد الاشياء وغرض له فيها كما انه علة فاعلية لها، لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض.

قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله، حتى كانت الامور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال.

فان كان واجب الوجود بذاته، هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض» انتهى^٢.

ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى، كما انه غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال، بحسب ما يتصور في حقها. فلكل منها عشق وشوق اليه، ارادياً كان او طبيعياً.

والحكماء المتألهون حكموا بسريان نورالعشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «ولكل وجهة هو موليها»^٣. يحن اليها ويقتبس بنارالشوق نورالوصول لديها. واليه الاشارة بقوله سبحانه: «وان من شيء الا يسبح بحمده»^٤.

وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات بـ: «ان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا يحرك موادها، لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وان

→ فهو وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يا من كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته، خارجاً عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية».

١. به حاشية نگارنده اين سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً به معنى (مريدته ...) است نه (مراديته) وگرنه مطلبى غير آنچه جمهور فهميده اند ذكر نشده است، به تعاليق حقير رجوع شود به شماره (١).

٢. كتاب التعليقات، نسخة خ ط، م (١٠١٢)، ص ٢٨.

٣. البقرة (٢) آيه ١٤٨.

٤. الاسراء (١٧) آيه ٤٤.

نفس علمه تعالی بها هي ايضاً نفس ارادته تعالی لها بمعنى مراديتها لا بمعنى^۱

۱. این مسأله که جمیع موجودات مراتب علم و اراده حقند، یکی از مباحث عالیۀ عرفان و مبتنی بروحدت شخصی وجود است. فهم این بحث بسیار غامض است و عادت این عظیم آن است که گاهی عالی ترین دقایق را که بر مهمترین قواعد توقف دارد، با عبارتی کوتاه تقریر و اشاره نموده، رد می شود و مشکل فهم اسفار بیشتر در این قبیل از بحقیقات است. آخوند در اسفار و یکی در مورد از دیگر آثار خود، این عبارت را ذکر کرده (معلوم می شود عبارت این رساله غلط است و شاید ناسخی که خود اهل علم بوده است، از دشواری مطلب را عوض کرده و به مسلک مشهور حمل نموده است).

«... واقول: هاهنا سرّ عظیم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته، بمعنى عالميته و مریديته، لا بمعنى معلوميته و مراديته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره.^(۱) بنا بر وحدت شخصی حق تعالی دارای بطون و ظهور است^(۲) و در مقام غیب ذات، جمیع حقایق را به نفس تعقل ذات تعقل می کند و در مقام ظهور و تجلی در هیاکل ممکنات در هر مرتبه ای از مراتب تحقق دارد و متصف است (به مریدیت) و (عالمیت) و ... و هو عال في دُنُوّه ودان في علوه ... و صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر، آنچه به اسم خلق ظهور دارد، مقام تفصیل و فرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين وقدوة اولياء المقربين، مولانا النوری (رض): «اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد (ای له زيد)، اذ حقيقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته تعالی، انما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقيقة و ما سواها ليس له في مرتبة ذاته الفارقة حظ من حقيقة الوجود والا لزم المماثلة الموجبة للتركيب والإفتقار والتحديد والاضطرار، فیصير القاهر مقهوراً والواجب ممكناً و اذا لم یکن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته، حظ من حقيقة الوجود والموجودية لا يتصور الا بالوجود والوجود بما هو وجود لا يتصور له ثان ولا يتعدد، كما او مانا اليه و اظهرنا؛ فلا يمكن الا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القيومي، وحده لا شريك له»

(۱) رجوع شود به اسفار، الهیات بالمعنی الاخص، طبع جدید ط ۱۳۸۶، جلد ۶، ص ۳۵۴ (مبحث اراده و نحوه وجود آن).

(۲) والی ما ذکرنا اشاره الشاعر العارف:

دریا به خیال خویش موجی دارد	خس پندارد که این کشاکش از اوست
عالم به خروش لاله الا هویت	غافل به گمان که دشمن است این یا دوست

یعنی پندارد که این دشمن است و آن دوست است، هیئات از اثبات دوی در وجود که اساس شرك است و لذا قال علي «بینوته مع خلقه بینونة صفة لا عزلة» و هذا نصاب تمام التوحید والی هنا یتهی القول.

فحينئذ لا بأس بنا لو بسطنا الكلام في تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام، متضمناً لايراد شكوك وقعت منا في سالف الايام مع اجوبة الهمنى بها واهب العلم ومفيض العقل والالهام فنقول:

الارادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملائم تصوراً ظنياً او تخيلياً او علمياً، موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية، لأجل تحصيل ذلك الشيء وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام، تكون عين الداعي وهو نفس علمه بنظام الخير في نفسه المقتضي له. وذلك العلم عند رؤساء المشائين، صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى.

فارادته تعالى للأشياء اي مريدته لها عند هذه الطائفة، هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظمات الممكنة خيراً وكمالاً. لا على ان تتبعه صور الأشياء، اتباع الضوء للمضيء والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً.

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع في الوجود، مشاهداً أياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته، بل انه مناسب لجناحه ومرضعياً عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء، ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها.

فإذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصلح، الذي هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والوجود، لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء، فكما ان لعلمه مراتب، فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء الخارجية، كما انها

١. واعلم ان في كون الارادة فينا شوقاً مؤكداً عقيب داع دركنا الملائم شكوكاً اوردت في موضعها، لانا قد نريد امراً ونفعه وليس فينا الشوق المؤكد، بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارناً للكرهه ولكن نفعه لمصلحة كلية، كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون في فعل واحد جهة اكرهه وانقباض وجهة رضاه ورغبة.

متمسكين بامثلة جزئية من رغبة الجايح وقدحى العطشان وطريقى الهارب
لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالأوضاع الكلية الفلكية^١
والأمور العاليه الإلهية معطلين فعله تعالى عن الغاية والمصلحة والحكمة، مع ان فعل
العابث والنائم والساهي لا ينفك ايضا عن غاية ومصلحة لبعض قواه و ان لم يكن
للعقلية او الفكرية، كتخيل لذة او ذل حالة عملة او غير ذلك؛ فان التخيل غير الشعور
بالتخيل وغير بقاءه في الذكر.

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعي وتمكين الارادة الجزافية، لا يبقى للنظر والبحث
مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق
في الانسان حالة تريه الاشياء، لا كما هي لأجل الجزافية التي تنسبونها الى الله تعالى.
وكذا ما زعمته جماعة اخرى من المتكلمين، من انه تعالى فاعل بالقصد والروية
والا لزم كونه فاعلاً بالطبيعة.

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالأغراض والدواعى الزائدة على ذاته،
يكون كالإنسان مضطراً في صورة مختار كما بين في محله^٢.
فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى، ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه
في حقه، بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعاً.

→
امام علامه خواجه طوسي در نقد خود بر كتاب محصل گوید: «هذا حكم اخذه من الحكماء واستعمله
في غير موضعه ...» و این که در کلمات برخی از اعلام است که غرض از خلقت، عرفان حق و یا ایصال
کمال به حقایق و یا علم عنایی حق مقتضی ایصال هر شیء است به کمال لایق آن و این که در کلمات اهل
عرفان و ظواهر و نصوص وارد شده است، قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لکی
اعرف»، مراد غرض ثانی و غایت به تبع و بالعرض است که مترتب است بر حب به ذات و عشق به
معروفیت اسماء و صفات و الیه يحمل ماورد في كلامهم ان الغرض من التجلي الاحدي، کمال الجلاء
والاستجلاء اي ظهور الحق في مرآة الكامل و شهود نفسه فيه او شهود نفسه في كل شيء «انت مرآته وهو
مرآة احوالك».

١. فی الاسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما «كالأوضاع الفلكية».

٢. كما قالوا: «ان النفس تتبين وفي سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها».

.....

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند، باطل است و ایصال کمال از ناحیه حق به عباد به این معنا که افاضه فیض از مبدأ وجود فقط جهت ایصال نفع و یا تکامل عباد باشد، عبارت است از اراده حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط به حقت و بالذات مراد حق واقع نشوند، چون رسانیدن نفع و ایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است، نسبت به مبدأ وجود یا موجب کمال است در حق اول، چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است، جهت وجود و عدمش نسبت به ذات متساوی است صورت اول و دوم بدیهی البطلان و شق سوم مستلزم ترجیح بلا مرجع است و بنابر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکب حق از صفت و موصوف. علاوه بر این جهت، این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت کمالی حق و موجب تمامیت ذات باشد که افاضه و ایجاد بر آن توقف دارد، در حالتی که ذات باید صرف کمال و آنچه که مداخلیت در فاعلیت او دارد عین وجود او باشد.

جماعت اشاعره که حسن و قبح عقلی را منکرند، از نتایج مترتب بر این مباحث بکلی خود را کنار کشیده اند و فاضل این جماعت و مدافع مسلک اشاعره، فخر رازی در کتاب محصل در مقام نفی غرض از فعل حق به طور مطلق گفته است: اثبات غرض و علت غایی در فعل کامل مطلق مستلزم استکمال ذات است و در اثبات مدعای خود، دلیل حکما را در نفی غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقریر و تحریر نموده است^(۱).

(۱) امام فخر به این معنا توجه ننموده است که در صورتی استکمال حق لازم می آید که غایات و اغراض زائد بر ذات حق باشد، از آن جایی که مراد و مقصود بالذات حق اول است و جمیع اغراض و غایات به آن حقیقت کامل محض مترتب می شود و حق اول در مقام اظهار کمال خود، غایت و مقصود بالذات و خود مراد و اراده بالذات و محبوب بالذات است و از باب ملازمه بین حب به ذات و حب به آثار اشیاء، مقصود به تبع و بالعرض می باشند «مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه». معنی «لایسأل عما یفعل» آن است که صدور فیض به نحو اطلاق از او به آن جهت است که خود غایت بالذات است و همه اغراض به آن ذات منتهی شود و غایة الغایات و نهایة النهایات اوست و فاعل مطلق و غایت مطلق در ذات او، به وجودی واحد موجود است و قد قرر فی مفره ان الحق هو المرجع لكل شیء. و نیز بیان شده است که صورت تمامیه که همان غایت باشد، در هر معلولی وجود علت است و النهایات هی الرجوع الی البدایات و فعل صادر از حق فعل وحدانی، شامل همه اشیاست و حقایق خارجیه به علل خود می پیوندند، كما فی التزیل «انا لله وانا الیه راجعون».

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

ولصعوبة هذا المبحث ودقة مأخذه وغموض مسلكه، انكر بعضهم الارادة
والمشية لله تعالى في ايجاد العالم وضلوا ضلالاً بعيداً كما وساخ الدهرية والطباعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر، مع ما فيهما من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة
ليس بامر الله وكلمته، بل بطباعها. ولأجل ذلك ايضاً قد نشأ ما ينسب الى
ذى مقرطيس من القول بان وجود العالم، وقع عن الصانع تعالى على سبيل
البخت والإتفاق.^١

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الأشاعرة^٢ من القول بالترجيح من غير مرجح وداع

١. مؤلف در برخی از آثار خود از جمله کتاب اسفار قول این حکیم را توجیه نموده و آن را حمل
بر معنایی لطیف و دقیق کرده است، چه آن که در کلمات قدما رموز زیاد موجود است و لارد علی
الرمز.

٢. واعلم ان ما في مسفورات الأشاعرة والمعتزلة في هذا المبحث وما تمسكوا في هذا الباب كلمات
واهية وما اقاموا من البراهين وزعموا انها حجج قوية هي اوهن من بيت العنكبوت.

در مسأله اراده حق و نحوه تعلق آن به اشیاء و نیز در مسأله غایت و این که هر فعل اختیاری باید مسبوق
الوجود به غایت و غرض باشد، و هر فعل عاری از غرض و غایت جزاف است و در افعال جزافی غیر
عقلایی نیز به یک معنی غرض موجود است، کتب اهل کلام مشحون است از مطالب سست و
غیر قابل اعتنا. در این مسأله معتزله و اشاعره از حیث اظهار هفوات و مطالب مخالف کتاب آسمانی و
سنت محمدی، در یک سطح قرار دارند و برخی از متکلمان و اهل حدیث از شیعه هم دست کمی از
آنها ندارند. و فی کلام اهل التحقيق: «ان العالي لا یرید السافل ولا یتکمل به»، عدم نیل به مغزای این
کلمه قدسیه صادر از مصدر تأله، منشأ این همه اشتباه شده است. به هر حال جماعت معتزله از آن
جایی منکر علم تفصیلی حق در ذات شده اند و از تصور این که یک وجود واحد بذاته علم تفصیلی به
همه اشیاء داشته باشد و این علم به نظام کلی همان اراده حق است و این که همین حقیقت مراد
و مقصود بالذات است، بکلی عاجز و ناتوانند و معتقد شده اند که افعال الهی معلل به اغراض است،
ولی زائد بر ذات در حالتی که ذات حق را نایب صفات می دانند و از باب آن که صفت هرگز عین
موصوف نشود، نفی صفات کمالیه از حق کرده و ذات را نایب صفات می دانند و افعال حق را معلل
به غرض زائد بر ذات و مقصود حق را از اظهار فیض وجود ایصال نفع به اشیاء ممکنه دانند، از باب
آن که غرض عاید به ذات سبب تکامل و نتیجه مستلزم نقص در وجود حق است، غرض از ايجاد
ایصال نفع به غیر است و افعال عباد را معلل باغراض موجب استکمال عباد دانسته اند.

فحيث نقول : معنى قولنا : ان شاء فعل على تلك القاعدة إنه إن شاء الله تعالى واحب ذاته المقدسة شاء واحب غيره من مجعولات ذاته . يعنى اوجدها واخرجها من كتم العدم الى نور الوجود وعلى تقدير ان يكون مفعول الفاعلين ، الواقعين في الشرطية امراً واحداً بالذات ، فلا اشكال ايضاً اذ المغايرة بين المشية والفعل المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على ادوات الشرط والجزاء ، مما لا يقدح في الاتحاد بينهما بحسب الواقع . لأن عليّة شيء لشيء بحسب التعبير العلمي والمفهوم الذهني ، لا يستلزم كلياً كونهما كذلك بحسب نفس الامر ، بل قد يكونان بعكس ذلك ، كما في القياس المسمى بالبرهان الإني . وقد يكونان شيئاً واحداً كقولنا : ان كان الله تعالى قادراً ، كان عالماً لأجل كون قدرته تعالى عين علمه .

فقد تبين مما ذكرناه ان : نفس مفهوم المشية لا يستدعي كونه زائداً على مفهوم العلم والإيجاد ان يقوم عليه البرهان (هذا) .

ولعلك تشتهي يا اخا الحقيقة وفقك الله تعالى وایانا زیادة ایضاح في كيفية تعلق ارادته تعالى للأشياء . فانها من ادق المباحث العلمية واغمضها وفيها شكوك ، لا يحل الا بالكلام المشبع .

→

خود را به جهت ترتب غرض وحصول نتیجه ای اظهار نماید ، قهراً آن غرض متمم فاعلیت اوست و حاکی از نقص فاعل نماید و فاعل کل وقادر مطلق را چون نقصی متصور و معقول نیست ، دارای غرضی که متمم ذات او باشد ، نیست و فرق ظاهری است بین این معنا و نفی غرض از خلقت به نحو اطلاق و اعتقاد به اراده جزافیه^(۱) .

(۱) لازم نیست که غایت و غرض از فعل همیشه در وجود علمی متقدم و در وجود خارجی مترتب بر فعل باشد ، این معنا اختصاص به موجوداتی دارد که در دار حرکات و عالم ماده و تکامل واقع شده اند که در واقع فاعلیت آنها تام و تمام نیست و بدون انضمام غرض و داعی ، فاعل محسوب نمی شوند ؛ ولی فاعل کل واجب الوجود بالذات که تام الوجود است و آنچه مداخلیت درعلیت او دارد ، عین ذات اوست ، چون ماوراء وجود او کمال و فعلیتی معقول نمی باشد ، هم فاعل است و هم غایت بلکه فاعل حقیقی و غایت حقیقی و مراد و معشوق و محبوب واقعی اوست و همه حقایق برای رسیدن به او در حرکت و جنبش هستند .

بنابر اصول وقواعد مقرر در مسفورات این محقق عظیم الشان، علیت همان تشان علت است به صورت معلول و نیز مقرر شده است که معلول باید قبل از وجود خارجی به وجودی مناسب با ذات علت در صریح وجود علت، تحقق داشته باشد^(۱).

جميع حقایق وجودی از آن جهت که از حقایق وجودیه محسوب می شوند، در وجود علت و موجد حقایق به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی مخصوص به خود تحقق دارند و از این نحوه وجود، در لسان اسلاء عقل به وجود علمی نیز تعبیر شده است؛ از آن جایی که علم حق و در نتیجه اراده او مثل وجود اونهایت و حد ندارد و قدرت او نیز متحد با ذات و صفات حق است، علم به هر چیزی است و از حیطة علم حق هیچ معلومی خارج نمی باشد، این علم عین تحقق اشیاء در وجود حق است به وجودی اعلی و اتم از وجود خارجی اشیاء و از این علم، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات و عین اراده و عین معلوم است و مراد و محبوب و معشوق کل است و سریان این حب و عشق بالذات که عین اراده حق است، در هیاکل ماهیات و جلیباب اعیان به تبع حب به ذات و ابتهاج ذات است و از باب ملازمه بین علم و عشق و حب و اراده به ذات و علم و عشق و اراده به آثار ذات حقایق وجودی، بالعرض و بالتبع مراد و محبوب و معشوق حقند و چون حقایق منزل و مفاض از ذات عین وجود علمی هستند و از باب عینیت ذات با علم و سایر صفات الهیه مراد و معلوم و محبوب در مرتبه اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق است و همین مراد بودن حقایق در مقام علم، عین اراده حق است و حقایق وجودیه در مرتبه ای اراده و مراد اجمالی و جمعی و در مرتبه ای اراده و مراد تفصیلی حقند به اراده و علم و معلوم و مراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر مختلف است، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقند، به تبع اراده و مراد بودن ذات.

به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد و محبوب بالذات هستند و در موطن خلق و تفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض و بالتبع و حقایق وجودی در مراتب و مراحل مختلف، از اراده و علم و قدرت و وجود واحد منبعث می شوند.

به همین مناسبت حکمای محققین فرموده اند: حق تعالی را در مقام ایجاد حقایق وجودی، غرض و مقصودی غیر از ذات خود نباشد و اشیاء خارجی به تبع مراد بودن ذات، مراد حقند و اگر فاعلی فعل

(۱) از این معنی به مناسبت تامه و سنخیت و مشاکلت تعبیر شده است، موافقا لقوله تعالی: کل يعمل علی شاکلته. و موافقا لقولهم: فعل کل فاعل مناسب لطبیعته او مثل طبیعته؛ نفی سنخیت همان نفی اصل علیت و معلولیت است و ملازم با جواز صدور کل شیء عن کل شیء است.

والغرض ان محبة الله للخلق عائدة اليه حقيقة، كما إنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره، لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ما قيل شعراً:

امر على الديار ديار سلمی اقبل الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الديارا
ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر».

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بذوات الاشياء الصادرة عنه، عين ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء وعلمه تعالى بها بلا ترتب وتفاوت، لا في جانب العلة ولا في جانب المعلول، فكذلك عشقه لذاته الذي هو عين ذاته، يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عين ذوات الاشياء بلا جهة اخرى، زائدة على الأشياء وعلى علمه بالاشياء^۱.

→ تعبیر کرده اند و به معنای عام عبارت است از همان معنایی که در صدر این حاشیه بیان شد، در اصل وجود عین آن و به یک معنا امری ساری در جمیع ذرات وجودیه است و علت آن که جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود در مقام کنز مخفی و عین وجودات امکانی که از مشیت ساری در اشياء و اراده فعلیه متحقق شده اند و بالاخره عین وجودات مقیده است، که همان مراتب وجودیه باشد و حق اول به حسب اصل ذات، بدون انضمام صفتی از معانی زاید بر ذات و به حسب صریح وجود، متجلی در حقایق است. جمیع صفات به تبع وجود از جمله عشق ساری در اشياء و حب متجلی در سلاسل طول و عرض وجود عین وجودات است، کما این که علم نیز دارای مراتب است و اراده نیز عین علم و حب و عشق و ابتهاج است؛ اراده به معنایی که ذکر شد، عین اصل وجود است، اطلاقاً و تقیداً، عاماً و خاصاً.

۱. همانطوری که در تعلیقه در مقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده به معنای وسیع کلمه ساری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنایی همان ابتهاج به ذات و حب به وجود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای به ذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافه حقایق است به وجودی جمعی احدی و چون بیان شد که علم به ذات، عین ذات و ذات حق علم و عالم و معلوم است و به صریح ذات، واجد جمیع خیرات و مبرا از جمیع نقایص غیر ملایم خیریت و کمال است، عشق است و عاشق است و معشوق وانه اعظم عاشق و اعظم معشوق.

فقال: الحق يحبهم لأنه لا يحب إلا نفسه، فليس في الوجود إلا هو وما سواه، فهو من صنعه فقد مدح نفسه.

۱. واعلم انه لا يلزم ان يكون الإرادة امرأ زائداً على ذات المرید ولا يلزم ايضاً ان تكون الغاية، اي العلة الغائية امرأ زائداً على ذات الفاعل، كما في الممكنات الواقعة في دار الحركات والمتحركات را بر جرات... التي تكون الغاية... تتم فاعلية الفاعل... بيان ان مطلب تهقف دارد... ذلك تحقيق... عميق که در فهم مطالب مذکور در جواب مدخلیت تام دارد، بنابر اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی، جمیع صفات کمالیه وجود عین حقیقت وجود است در جمیع مراتب وجودی. یکی از معانی عامه که در جمیع مراتب و مظاهر وجودی تحقق دارد و ساری در همه حقایق است، اراده به معنای حُب و عشق به شیء و رضای به شیء است که تابع ادراک خیر و شهود امر ملایم و غیر منافی با ذات عاشق و محب بوده و از آن به ابتهاج نیز تعبیر شده است.

مخفی نماند که این بهجت و سرور و عشق و حُب ناشی از درک و شهود کمال و خیریت گاهی به این صورت متحقق شود که عشق و حب و عاشق و محب و معشوق و محبوب و مبتهج و بهجت در یک شیء واحد مجتمع شود و یک وجود واحد از آن جهت که کامل تام و خیر مطلق است، منشأ حب و عشق است و از آن جایی که شیء در ذات این بهجت و سرور را شهود می کند، مبتهج است و نتیجه خود مبتهج است و چون عاشق حقیقی نفس عشق است^(۱)، عاشق و معشوق و عشق و به حسب واقع مرید و مراد و اراده یک شیء واحد است. و از آن جایی که وجود دارای مراتب و مظاهر متعدد است، گاهی مرید و عاشق و محب امری و مراد و معشوق امر دیگر است، اگرچه در این جا نیز و نیز در موارد دیگر یک نوع وحدت و اتحادی بین مرید و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقیقت وجود و علم و قدرت و اراده و سایر شؤون وجودی، هر وجود و موجودی خود مصداق علم و عالم و معلوم و مرید و اراده و عشق و معشوق و عاشق و رضا و مرضی و راضی است و این معانی به حسب شدت و ضعف و وحدت و کثرت تابع وجودند و در جای خود نیز بیان شده است که اول تعین عارض بر اصل وجود، تعین شهودی و علمی و نوری است که مفتاح جمیع مفاتیح غیب و شهود می باشد.

خلاصه کلام آن که از آن جایی که جمیع صفات کمالیه از جمله اراده که از آن به: علم به نظام اتم و احسن^(۲)، تعبیر شده است و اهل عرفان از آن به حب و عشق به ذات و معرفت اسماء و صفات

←

(۱) از همین جا سر معنای این کلمه قدسیه که «کنت کتراً مخفياً فاحببت ان اعرف ...» ظاهر می شود و منتظر باش که آن را تحقیق می نمایم.

(۲) اراده بر دو قسم است: تکوینی و تشریعی که از دوم علمای کلام و محققان از علمای علم اصول فقه در بحث طلب و اراده، به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت و مفاسد در افعال مکلفان یاد کرده اند و در این مقام (یعنی فرق بین

این دو اراده) بحثی تحقیقی است که شاید در این حواشی به طور اختصار متعرض بیان آن شویم.

فالأغاية له تعالى في الإيجاد نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل ، كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها ، لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها ، فكانت حينئذ فاعلاً وغاية . وما وجد كثيراً في كلامهم من : ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والالزم ان يكون مستكملاً به ، لا ينافي ما ذكرناه ؛ إذ المراد من الإرادة والإلتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل ، هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية .

فلو احب واجب الوجود مفعوله واراده لأجل كونه اثرأ من آثار ذاته ، ورشحة من رشحات فيضه ، وجوده لا يلزم من احبابه تعالى له ؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخيراً ، بل بهجته انما هي بما هو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله ، فالمحبوب والمراد بالحقيقة ، نفس ذاته تعالى لذاته .

قرأ الفارسی بین یدی (الشیخ ابی سعید بن ابی الخیر) قوله تعالى: «يحبهم ويحبونه»

١. فى نسخة م-ل: «لاجل انها صادرة عن ذاته...»

۲. برخی گویند: اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد به قدم، بعضی از ممکنات اراده را از حق تعالی سلب نموده اند و جمعی از اصحاب خناس قائل به تجدد اراده شده اند و جماعتی به اخبار وارده از اهل بیت استدلال به نفی اراده نموده اند (ارادته فعله)؛ تمسک به اخبار و ظواهر در اعتقادات جایز نیست، گرچه ظواهر و نصوص زیادی دلالت دارد بر تقدم اراده به افعال حق مثل: اذا اراد الله لشيء (مراد از شيء قطعاً معلول امکانی است) ان يقول له كن فيكون. اما وجه بطلان قول کسی که اراده را از صفت فعل می داند، واضح است.

المسألة الأولى

انهم^١ قد اتفقوا (على ان الواجب مختار): بمعنى: «ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل». ولا شك في انه لا بد للمشية من العلم المقدم على الایجاد، فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشيء معلوماً، كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه؟ وصاحب الاشراف حيث لا يقول بالعلم المقدم ما يقول في الشرطية المذكورة؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالایجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الایجاب، ولو قال تنهدم القاعدة التي قررناها في العلم.

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً، لكن دليلها وتقريرها من سوانح هذه الأيام.

الجواب

ان حبيبي^٢ وفقه الله تعالى حيث علم وتحقق ان اختياره تعالى، ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار؛ فليعلم ان مشيته تعالى للأشياء،

١ . اي الحكماء والمحققون من اهل الكلام.

٢ . في نسخة م-ل: وفقك الله تعالى حيث علمت وتحققت ان ...

-مواجهة، وبعد شروط- لاتنقد-الا-مكافحة.

فان نشر الحقايق واطلاع الرعاع والمضغة عليها وتمكينهم من تلقي الاسرار التي ليسوا من اهلها وذويها مما يستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف واللهف . واما مايمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي ، الذي يقرب طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية ، فهو هذا الذي نستعرضه عليه فلنورد ما سأل عنه بلفظه ، ثم نتبع كل مسألة منها بالجواب مستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم الصواب .

هو الهادي الى طريق السّواب
جواب مسائل بعض الخلّان لصدر الحكماء «قدس الله سره»^١

بسم الله الرحمن الرحيم

وصل الى كتاب من اعز الاخوان الالهيين واشرف ذوي القرابة الروحانيين،
مشتماً على نفايس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الاحسان والنعم،
دالاً على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة ونقائه وصفائه عن شوائب امراض النفس،
وسكونه الى ما يتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس وادامة الانس بالله واعتناؤه
بالامور المهمة الفكرية واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء، متعظماً
في الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكامل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا
الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والاسترواح،
فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كما يستحقه
وكما ينهض به (القدرة والطاقة - كذا في النسخ).

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها، فحق الايضاح مما لا يتيسر الا مشافهة

١. في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحياة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ استادنا
القديس صدر اعظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله».
واعلم ان هذا العنوان: «هو الهادي الى ... جواب مسائل بعض الخلّان» موجود في النسخ الثلاثة التي
وجدناها بعد الفحص البالغ.

(٣)

أجوبة المسائل

الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد.

فافهم وتحقق انك لما كنت نائماً في هذه الحياة الدنيا وانما يقطتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيراً أهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاحاً وقبل ذلك، فلا يَحتمل درك الحقائق الا مصبوبة في قوالب الامثال الخيالية، ثم بجمود فطرتك عند الحس تظن ان لا معنى له الا هذا المتخيل وتغفل عن الحقيقة والسر، كما تغفل عن روح قلبك ولا تدرك منه الا صورة قالبك «وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»^١.

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملة من وسط متحفلات، ذا الخبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح، اذ هو ايدى الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن ونار موقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد، كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحار المباني لآلي المعاني، فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية، من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى الله مصيرها ومثابها ومناصها.

لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ ، لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل : ان التأويل كله يجري مجرى التعبير ومدار تداور المفسرين على القشرة ، ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر ، كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام ان في يده خاتماً يختم به فروج النساء وأفواه الرجال الى الذي يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان .

فان قلت : لم أبرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحاً ، حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل .

فالجواب : ان الناس نيام في هذا العالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ ، الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت .

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذا العالم نائم وان كنت عارفاً ، فالناس كلهم نيام في هذا العالم ، فاذا ماتوا وانتبهوا ، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون : ان تلك الأمثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية ، كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا ، فكل ما يراه الانسان في هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه ، حيثذ يقول المجاهد والغافل : «يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسول»^١ و «يا ليتنا نرد»^٢ ويقول : «يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً»^٣ و «يا ويلتى ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً»^٤ و «يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله»^٥ الى غير ذلك من

١ . الاحزاب (٣٣) آيه ٦٦ .

٢ . الانعام (٦) آيه ٢٧ .

٣ . الفرقان (٢٥) آيه ٢٧ .

٤ . الفرقان (٢٥) آيه ٢٨ .

٥ . الزمر (٣٩) آيه ٥٦ .

فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى نسبة اصبعيك في روح الاصبعية وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه عليه السلام انه قال : ان الله خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقى الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأمثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم وحقيقته، شيء يسطر به؛ فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في الواح القلوب، فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، اذ لكل شيء حد وحقيقة وهي روحه وملاك امره، فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل الله خاصة، كما ورد في الحديث واهلت لمرافقة الملائكة الأعلی وحسن اولئك رفيقاً وفي القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط، بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر.

فان كنت لا تقوى على قبول ما يقرع سمعك من هذا الباب الا ما يستند ذلك الى احد من المفسرين في تفسيره العامي، كقتادة أو مقاتل أو مجاهد أو سدي أو غيرهم، فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نور البصيرة وكلامنا ليس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير في معنى قوله تعالى «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها»^١ وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذي به حياة كل شيء في هذا العالم، كما بالعلم حياة كل نفس في الآخرة ومثل القلوب بالأودية والينابيع، لأنها مواضع العلوم التي بها الحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذي لا بقاء له ولا قوام، ثم ينبهك في آخرها بقوله تعالى «كذلك يضرب الله الامثال»^٢.

تنبيه تذكيري

بل نقول : كل ما يحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجهه،

«ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تدكُّرون»^١ وقيل: من فقد حساً فقدَ علماً والقرآن والاخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس، الذي مر ذكره في مثال التين المشار اليه في الحديث النبوي في عذاب القبر للكافر؛ فهذا التين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين في عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته، لكن لا يمكن لغيره ممن هو في هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغلظة الغطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الأخروية الملذذة أو المؤذية وان كانت موجودة الآن.

فان الجنة التي يتصل اليه بعد الموت هي موجودة لك الآن، ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلاقي حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهلها محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حياتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدر الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر، كما سيجيء شرح ذلك وامثاله في تفسيرات الآيات التي هي في تشريح احوال الآخرة إن شاء الله تعالى والغرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم الله تعالى وامثالها موجودة في هذا العالم مثل قوله تعالى «يدالله فوق ايديهم»^٢ وقوله تعالى «علم بالقلم»^٣ وقوله «اولئك كتب في قلوبهم الإيمان»^٤ ومثل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» اول ترى ان روح الإصبع هي القدرة والقوة على سرعة التقلب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث هذا يغويه وذاك يهديه والله تعالى يقلب قلوب عباده، كما تقلب انت الأشياء باصبعك.

١. الواقعة (٥٦) آيه ٦٢.

٢. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

٣. العلق (٩٦) آيه ٤.

٤. المجادلة (٥٨) آيه ٢٢.

فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر، كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً وهدى ومطلعاً»، كيف ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول، كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فايده في نزولها وورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة، فكيف يكون القرآن «تبلياً لكل شيء» و«هدى ورحمة» وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ما قالوا الغازاً ومجازات طول أعمارهم، فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه، اعلم العالمين عن ذلك. فليس لمن بقي في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ان يكون ظاهره كفرة والحاداً والغازاً ومجازاً من غير قرينة أو مع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة، فثبت من تضاعيف ما ذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

(٧) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب، قدمرت الإشارة الى ان كل ما يوجد في هذا العالم فهو مثال لأمر روحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان: احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة وما فيها والجحيم وما فيه على درجاتهما ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثانيهما عالم المعنى العقلي الخالص، الذي لا يشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شيء وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً في تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذا المثال الجسماني مرقاة الى المعنى الروحاني ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى الله وعالم ملكوته، فيستحيل الترقى الى عالم الآخرة في شيء من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال، لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^١ وقوله عز من قائل

والشاغول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل ، كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء ميزان يناسبه ويجانسه .

فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغول ميزان الأعمدة على الأفق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والأسطرلاب ، ميزان الارتفاعات القوسية من الأفق اولا ولجيوبها وأوتارها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض ، ميزان كمية الشعر والمنطق ، ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً ، فالكامل العارف اذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه ؛ فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولا يتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة ، فلجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية و اخلاذ عقله الى ارض الحيوانية ، فيسكن الى اوائل المفهوم ويطمئن الى مبادي العقول ولا يسافر من مسقط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولا يهاجر من بيته الى الله تعالى ورسوله ﷺ حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية ، ثم لا يصل الى عالم المعاني لعدم وثوقه بما وعده الله تعالى ورسوله وعدم تصديقه بما قال تعالى «ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله»^١ والحاصل ان الحق عند اهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل ، كما ذهب اليه محققوا الإسلام وائمة الحديث ، لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين والائمة المعصومين - سلام الله عليهم اجمعين - من عدم صرفها عن الظاهر ، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله تعالى .

قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هياتها من غير تأويل ولا تعطيل ،

واما انحصار عدده في تسعة وتسعين ، فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة ،
فهذه التنين متمكن من صميم فؤاد الكافر المنكر للدين لا مجرد جهله بالله تعالى وكفره ،
بل لما يدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى : «ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا
على الآخرة»^١.

فكل ما يدعو اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزائلة ، فهو
بالحقيقة تنين يلذعه ويلسعه في اولاه وأخراه ، سواء كان مع صورة مخصوصة ، كما في
عالم القبر بعد الموت أولم يكن ، كما في عالم الدنيا قبل الموت وعند عدم تمثل هذا الامر
اللداع اللسع على صورة تناسبه لا يعود شيء من حقيقة التنين ومعنى لفظه بالحقيقة
اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعاً وخصوصيات الصور
بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وإن كان اعتبار الناس بمشاهدة
بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه
مجاز ، كما في لفظ الميزان .

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل في منهج الراسخين في العلم ، هو ابقاء ظواهر الالفاظ على
معانيها الاصلية من غير تصرف فيها ، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور
الزائدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى ، بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على
النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له بتمثل ذلك المعنى بها للنفس
في هذه النشأة ، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً ؛ فهو امر
مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول ، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه
من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة ، فكل ما يقاس به الشيء بأي
خصوصية كانت - حسية أو عقلية - يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه ، فالمسطرة

كل نفس ما عملت من خير محضراً...^١.

بل سر قوله تعالى: «كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين»^٢. اي ان الجحيم في باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين، بل هو سر قوله: «يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة بالكافرين»^٣ ولم يقل انها سوف تحيط، بل قال هي محيطة بهم.

وقوله: «إنا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها»^٤ ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سر ما يقوله، فان لم تفهم معاني القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره، كما ليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا في تبنا وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن - حدقته من نورها.

فقول: هذالتنين المشار اليه موجود في الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر، بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر، كان في حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة، فاحس بلذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (شهوته - خ ل) لمتاع الدنيا.

واصل هذالتنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة. فكما ان لكل خلق صورة طبيعية في هذا العالم، كما يشهد في الحيوانات، فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية في عالم الآخرة ودار الحيوان. واصل ذلك التنين معلوم لذوي البصائر وكذا كثرة رؤوسه.

١. آل عمران (٣) آيه ٣٠.

٢. التكاثر (١٠٢) آيه ٥ تا ٧.

٣. العنكبوت (٢٩) آيه ٥٤.

٤. الكهف (١٨) آيه ٢٩.

في الآخرة لا يقدر قيمتك في الدنيا ولا مقدار لك في عالم العقبي الاعلى ، مبلغ علمك بحقايق المعنى واذلا علم فلامرتبة هناك ، لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحقة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

فنير العارف بمنزلة جسد لا روح معه ولفظ لا معنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السليمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية ، فيكون قابلة للفيض الرباني والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما اهملت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه بلسان قابليتك ، موجبا لسخط الباري عليك في معادك وآخرتك وباعثا لعذابك بانقطاعك عن مبنائك ومبتغاك .

وعلى أي الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا في قشوره ، كماليس للبهيمة نصيب من اللب الا في قشره الذي هوالتبن . والقرآن غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفي كل غذاء مخ ونخالة وتبن ، وحرص الحمار على اغتذاؤه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وانت ونظراؤك شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهائم ولا تترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية ، فدونكم والانسراج في رياض القرآن ، ففيها متاع لكم ولأنعامكم .

وان كنت من قبيل الرجل الثاني فبسبب رسوخ قدمك في مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين ، يسر الله تعالى لك ان تعرف عرفانا ^{دقيقا} وعلما كشافا أن التبن الذي اشار اليه النبي ﷺ في الحديث المذكور ليس مجرد تخيل بلا تحصيل وتخويف بلا أصل وتهويل من غير حقيقة ، كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين ، بل انما هو تفصيل وشرح لقوله ﷺ : «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقوله تعالى : «يوم نجد

حين يضع في النار .

ثم العجب كل العجب وليس بعجب ان العرش مع عظمتة و اضافته الى الرحمان بكونه مستويّاً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن قيل : انه كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والأرض . وقد ورد في الحديث الرباني : لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبيد المؤمن . وقال أبو يزيد البسطامي : ان العرش وراء راء وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما احس بها .

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذا المنوال ، فاجعله دستوراً لك في تحقيق حقايق الآيات وميزاناً تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات ، فاذا بلغك عن رسول الله ﷺ : ان للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر . او سمعت في الحديث عنه ﷺ انه قال في عذاب الكافر في قبره : يسلط عليه تسعة وتسعون تيناً لكل تين تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه الى يوم يبعثون . فلا تتوقف في الايمان به صريحاً من غير تاويل ولا تحمله على الاستعارة او المجاز ، بل كن أحد رجلين اما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريف وتاويل لظواهر نصوص التنزيل او العارف المكاشف ذو العينين الصحيحتين والقلب السليم في تحقيق الحقايق والمعاني مع مراعات جانب الظواهر وصور المباني ، كما شهدة اصحاب المكاشفة ببصيرة اصح من البصير الظاهر ولا تكن الثالث بان تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول : انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ بالله وبرسوله ﷺ من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة .

والارابع بان لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفاهيم كلية عامية ، فان هذا في الحقيقة ابطال الشرايع النبوية ؛ لأن بناءها على امور يشاهدها الانبياء ﷺ مشاهدة عينية لا يمكن ذلك لغيرهم ﷺ الا بمرآة تابعيتهم .

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة ، لكن لا قيمة لك

جاءت من عند الله ورسوله ، فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والمعاني والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل ، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق ، قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه ، لأن ذلك من شرايط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب ؛ فالله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا الا وله نظير في عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير في عالم الاسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء .

فما من شيء في الارض ولا في السماء الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب ، فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى ، هكذا الى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات ؛ فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الروح ، كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا جميع ما في عالم الارواح هي مثل واشباح لما في عالم الاعيان العقلية الثابتة ، التي هي ايضا مظاهر اسماء الله واسمه عينه ، كما حقق في مقامه . ثم ما خلق في العالمين شيء الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح في الانسان ، فلنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسي والاستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد في هذا العالم الإنساني ليقاس به غيره من معاني الألفاظ الموهمة للتشبيه .

فنعول : مثال العرش في ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني ، بل النفساني وفي باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوي محل استواء الروح الإضافي الذي هو جوهر علوي نوراني مستقر عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير ، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره وفي الباطن روحه الطبيعي ، الذي وسع سماوات القوي السبع الطبيعية وارض قابلية الجسد وفي باطن باطنه ، نفسه الحيوانية التي هي موضع قدمي الناطقة اليمنى واليسرى ، أي المدركة والمحركة كما ان الكرسي موضع القدمين ، قدم صدق عند ربك وقدم الجبار

طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الأخرى ، كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت أمة لعنت اختها»^١ .

واما طريقة اهل الله تعالى ، فلا خلاف فيها كثيراً ، لأن مأخذ علمهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢ و «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ .

(٦) في المفاتيح : في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة في تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ما خصه الله تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان .

واما الأنموذج الذي وعدنا ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين ، الذين لا يعلم غيرهم بعد الله تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»^٤ .

فها انا اذكر مثالا ولمعة منه ان شاء الله تعالى لاني اراك عاجزاً عن دركه قاصراً فهم سره وحقيقته فانه «نبا عظيم»^٥ و «انتم عنه معرضون»^٦ ولاني اخاف ان يكذبوني ، فلاجل هذا يضيق صدري ولا ينطلق لساني ، كما في قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم»^٧ .

ومع اللتيا والتي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة ، ابقاء الظواهر على حالها وان لا ياول شيئاً من الاعيان التي نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التي

١ . الاعراف (٧) آيه ٣٨ .

٢ . النساء (٤) آيه ٨٢ .

٣ . النور (٢٤) آيه ٤٠ .

٤ . فصلت (٤١) آيه ٤٢ .

٥ . ص (٣٨) آيه ٦٧ .

٦ . ص (٣٨) آيه ٦٨ .

٧ . يونس (١٠) آيه ٣٩ .

اصحاب ابى الحسن الأشعري وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم ياوله الأشاعرة، فأولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقروا بحشر الأجساد وبالجنة وباشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار واشتغالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

ومن ترفيهم الى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون، فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بين برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال - خ ل) المأولة .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصي (المقصر - خ ل) فشيء دقيق غامض، لا يطلع عليه الا الراسخون في العلم والحكم والمكاشفات، الذين يدركون الامور بنور قدسي وروح الهي لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي .
اقول: وكما ان اقتصاد الفلك في طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد، لا كإقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما، فكذا اقتصاد الراسخين في العلم ليس كإقتصاد الأشاعرة، لأنه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض، كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض .

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها، من غير تشبيه وتعطيل وتنور باطنهم بنور قذف الله تعالى في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معاني الألفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لا يمكن التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين مطالبهم ومسلمااتهم، كساير الفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف

جميع الظواهر في الخطابات الواردة في الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية، كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار في قول هؤلاء «ان ابيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله»^١ وقول هؤلاء «إن الله حرمهما على الكافرين»^٢ وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة - اتباع ابن حنبل - حتى منعوا تاويل قوله «كن فيكون»^٣ وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري، يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون، حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التأويل الا لثلاثة الفاظ قوله ﷺ : الحجر الأسود يمين الله في الأرض . وقوله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله : اني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن .

وبعض الناس اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل، رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط؛ فانه اذا فتح باب التأويل، وقع الخلق في الحزق والعمل بالرأي، فيخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الاقتصاد في الاعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالي : لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون : اقرءوها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء، الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث : فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد، فأولوا اكثر ما يتعلق بصفات الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة - خ ل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية،

٢٠١ . الاعراف (٧) آيه ٥٠ .

٣ . البقرة (٢) آيه ١١٧ .

جنب الله^١، فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولا يشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوي معرفة في لغتهم، كما لا يلتبس عليه في تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولا مجازية بلا شبهة ولا مراداً فيها شيء يخالف الظاهر.

فلا يجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع أو من ينتمي اليه أو لمكاشفة تامة أو وارد قلبي، لا يمكن رده وتكذيبه والافسيع به الشكوك، كما لعبت باقوام تراهم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون أو من القرون الخالية وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى، باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والاحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والاحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرود والغمز عن مكاشفة الانوار، التي يكاشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى في ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم، فهم في الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن، دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المشبهين أو من المدققين المناظرين؛ فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطنة بتراء من ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية.

(٥) في المفاتيح: قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية

اربعة مقامات:

فمن مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير

الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون .

(٤) في المفاتيح : وما يجب ان يعلم : ان الذي حصل اويحصل للعلماء الراسخين والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره ، ليس مما يناقض ظاهر التفسير ، بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره ؛ فهذا هو ما نريد بفهم المعاني لا ما يناقض الظاهر ، كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل ، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخيل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أو القدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل ، لأن كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة ، ثم لاضابطة للمجازفات والظنون والاهام فكيف يصار اليها .

ولقائل ان يقول : ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظلل من الغمام والمجىء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة ، لكن مستعملة مجازاً .

قلنا : الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوي العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة ، بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها ، يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس واما قوله تعالى : «فى ظلل من الغمام»^١ وقوله تعالى : «هل ينظرون إلا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك»^٢ على القسمة المذكورة وماجري مجراه ، فليس يذهب الاهام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة أو مجازية ؛ فان كان أزيد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق أيديهم»^٣ ، «ما فرطت في

١ . البقرة (٢) آيه ٢١٠ .

٢ . الانعام (٦) آيه ١٥٨ .

٣ . الفتح (٤٨) آيه ١٠ .

ان شاء الله تعالى في هذا الباب من اسرارهم وتبعنا من انوارهم، ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبه اسطرلابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان .

ثم لا يخفى على ذوى الحجبى ممن له تفقه في الغرض المقصود، من الارسل والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية، سيما اذا قالوا (يد) لأكهذه الايدي و (وجه) لأكهذه الوجوه و (سمع) لأكهذه الاسماع و (بصر) لأكهذه الابصار اشبه بالحقيقة الأصلية من طريق التأولين، وابعده عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يامن فيها الغائلة .

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوائل، المفهومات هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ لكن الاقتصار على هذا المقام من قصور الافهام وضعف الأقدام، واما التحقيق فهو مما يستمد من ابحر علوم المكاشفة لا يغني عنه ظاهر التفسير، بل لعل الإنسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لكان قليلاً، بل لا نقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا وتحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره بعد غرازة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم، للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص أو كمل قل أو كثر ولهم درجات في الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره .

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى، فلا مطمع لأحد فيه «قل لو كان البحر مداداً» لشرحه والأشجار اقلاماً، فاسرار كلمة الله تعالى لانهاية لها؛ فنقد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد

إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلأ منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما حدث في المكان الذي كان فيه .

فاما الله تعالى عظيم الشأن الملك الديان، فانه لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته، صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه؛ فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه: من القانى في بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لي جمرة فالقيتموني على جمرة .

(٣) في التنبيه على فساد ماذهب اليه اهل التعطيل من سوء التأويل .

ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالاً واعظم منالاً من ان يناله بقوة التفكير اهل الاعتزال، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابوبصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفي رواية عنه عليه السلام قال: «الراسخون في العلم امير المؤمنين والأئمة المعصومون من

بعده عليه السلام .»

وعن ابي بصير قال سمعت ابا جعفر محمد عليه السلام في هذه الآية: «بل هو آيات بينات في صدورالذين أوتوا العلم»^١ فأومي بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكاة علوم النبوة واستيضاء اضواء المعرفة من جهة احكام التبعية المطلقة وتصفية الباطن، بالعبودية التامة واقتفاء آثارالأئمة الماضين الواقفين على اسرار الشريعة وتتبع منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة، لينكشف على السالك شىء من انوار علوم الملائكة والنبين ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين . وستسمع انموزجاً مما وصل اليها

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره .

روى الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي (ره) في كتاب «من لا يحضره الفقيه» عن عيسى بن يونس ، قال : كان ابن ابي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد ، ف قيل له : تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة . فقال : ان صاحبي كان مخلطاً كان يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر وما اعلمه اعتقد مذهباً دام عليه ، فقال : ودخل مكة تمرداً وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره .

فأتى جعفر بن محمد عليه السلام فجلس اليه في جماعة من نظرائه ، ثم قال له عليه السلام : ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل ، فتأذن لي في الكلام ؟ فقال : تكلم . فقال : الى كم تدوسون هذا البيدر وتلوزون بهذا الحجر ، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهرولون حوله هرولة البعير ، اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذي نظر ، فقل فانك رأس هذا الامر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله عليه السلام : ان من اضله الله تعالى واعمى قلبه ، استوخم الحق ، فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ، ثم لا يصدره وهذا بيت استعبد الله تعالى به من خلقه ، ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين له ، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الارض بالفني عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله تعالى المنشئ للأرواح بالصور .

فقال ابن ابي العوجاء : ذكرت يا ابا عبد الله فاحلت على غائب ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : ويلك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد ، واليهم اقرب من حبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي

فان كان علم التأويل امراً حاصلأً بمجرد الذكاء الفطري او المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار، لما كان امراً خطيراً وخطباً جسيماً استدعاه رسول الله ﷺ بالدعاء من الله لأحب خلقه اليه وهو على ﷺ .

اما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر، فليس الامر كما توهمه هو من تبا - بل ينبغي ان يعلم ان الله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم، مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الأدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني اولاً ومهبط نوره وبواسطته يسري الى ساير مواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطري الهي من غير وضع واضع وانما أمره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشيء من حيث هي معرفته، ليست شيئاً غيره فيكون بيت الله ايضاً بهذا المعنى بالحقيقة خ»، كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التي فيها يعبد الله واول بيت وضع للناس في الارض ومحل العبادة بما هي عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز والتخييل ويكون بيتاً معقولاً، لا محسوساً باحدى هذه الحواس وما هو المحسوس منه ليس بيته، اذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس، معبداً ومشعراً للعبادة، بل هو من هذه الجهة كساير مواضع الارض ولا بد ان تعلم ان المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه، فان زيداً مثلاً ليس كونه محسوساً من جميع وجوهه، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً، ذا وضع .

واما من حيث كونه موجوداً مطلقاً او جوهرأً ناطقاً، متوهماً متخيلاً، فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة .

اولا ترى ان النبي ﷺ قال : «ان المسجد يزوي بالنخامة» مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة، فكان مراده ﷺ النخامة يوجب قله توقيره وتعظيمه، لأنه محل عبادة الله تعالى؛ فيجب ان يكون موقراً مستعظماً والقاء النخامة فيه ينافي ذلك، فيقل عظم قدره في العقل لافي الحس

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلاً من تلك الامور على مجرد تخيل
بلا تحصيل ، فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقبيل الحجر وما في محاسبة العباد يوم
القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخيل
والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار ، فليجز مثل ذلك في الحساب
والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم . بل الحق المعتمد
ابقاء الظواهر على هيئتها واصلها ، اذ ترك الظواهر يؤدي الى مفسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية
وعقائد حقة يقينية ، فينبغي للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم
به الى الله والراسخين في العلم ، ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى
ويتعرض لنفحات جوده وكرمه ، رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر من عنده
ويقضى الله امراً كان مفعولاً امثالاً لأمره ﷺ : « ان لله تعالى في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها » .

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة ، كما انه يشاهد بأن متشابهات القرآن
ليس المراد بها مقصوراً على ما يعرف كنهها ، كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين
وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب ، كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد
ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التميز والتصرف في الافكار بحسب
استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار
والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من القرآن : « وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في
العلم »^١ ولما قال في الغامض منه « لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ »^٢ .

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق امير المؤمنين ﷺ : « اللهم فقهه في الدين وعلمه
التاويل » .

١ . آل عمران (٣) آيه ٧ .

٢ . النساء (٤) آيه ٨٣ .

بما اعتادوه من ملوكهم [وعظمائهم فمن ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم] وامر الناس بزيارته، كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود انه يمين الله تعالى في ارضه، ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذا ما ذكره في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ووضع الموازين.

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال: «الرحمن على العرش استوى»^١ ثم وصف عرشه بانه على الماء، ثم قال: «وترى الملائكة حاقّين من حول العرش يسبحون»^٢ وقال تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣ ثم اثبت لنفسه كرسياً. وقال تعالى: «وسع كرسيه السموات والارض»^٤.

اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها، بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توقفنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بانه منزّه عن ان يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى انتهى كلامه.

وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين، كالزمخشري والرازي والنيسابوري والبيضاوي.

وظنى ان ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال، غير مرضى عند الله وعند رسوله؛ لأن حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجرد التخيل والتمثيل من غير حقيقة، قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهداء والتحصيل، اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

١. طه (٢٠) آيه ٥.

٢. الزمر (٣٩) آيه ٧٥.

٣. الحاقه (٦٩) آيه ١٧.

٤. البقره (٢) آيه ٢٥٥.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»^١ «ولا يحيطون به علماً»^٢ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

وقال ابن ابي الحديد البغدادي - وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة - : «باغلوطة الفكر حار امري، وانقضى عمري، سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكر، خارج عن قوة البشر كان يقول خونجي - الذي سمي كتابه كشف الاسرار - : «اموت ولم اعرف شيئاً، الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»، ثم قال : «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلاء لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الله تعالى وهي التأمل في كتاب الله وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير الله، من حب الجاه والرياسة والثروة والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا، بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط في البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتائج الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى الله واضح، في غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مأمونون والله لا يضيع اجر المحسنين، قال تعالى «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد»^٣ وقال من قرب اليّ شبرا قربت اليه ذراعاً وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائي، فانا اشد شوقاً الى لقائهم من كان لله كان الله له.

(٢) في المفاتيح : «في نقل ماذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال، قال القفال في تفسير قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» : المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره : انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته،

١. الشورى (٤٢) آية ١١.

٢. طه (٢٠) آية ١١٠.

٣. القصص (٢٨) آية ٨٥.

ورابعها : مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته من غير عور ولا حول ويشاهدونه تعالى في جميع الاكوان ، من غير قصور ولا خلل ؛ اذ قد شرح الله صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الايمان ، فلا تشريح صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمعون ، ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما ، كالفاتر من الماء يار الخارج عن عالم الأضداد كجوهر السماء ، فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير الى كيفية مذهبهم في ذلك باشارة خفية .

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات .

قال ابو عبد الله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير وكتاب نهاية العقول في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام الذات ، لما ذكر ان العلم بالله تعالى وصفاته وفعاله ، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك .

فعلم الذات عليه عقدة : ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور موجودة زائدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة - خ ل) هل الفعل منفك عن الذات ، متأخر عنها او لازم مقارن لها ، ثم انشد :

نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعي العالمين ضلال

وارواحنا في وحشة من جسمنا وحاصل دنيانا اذي ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال : «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عيلاً ولا تروى غليلاً ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن .

أقرأ في الإثبات «الرحمن على العرش استوى»^١ ، «إليه يصعد الكلم الطيب»^٢

١ . طه (٢٠) آيه ٥ .

٢ . فاطر (٣٥) آيه ١٠ .

والكرامية وهو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافياً للقوانين العقلية (زعماء) منهم ان الذي لا يكون في مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء في صفة المجرى: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، لا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت، لا متناه ولا لا، لا متناه؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الأمور الذهنية الصرفة، فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس الصفات للأمور، بل علامات الاشياء، لواجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة كمال، مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الأمور في الحقيقة، سلب لأوصاف النقايس عن الباري لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه السلوب»، لكن سلب النقايس مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية، كما ان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه نامياً وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس عنه، لأجل ذاتي (ذاته الاحدية - خ ل) الاحدية من غير تركيب^١.

وثانيها: منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تناول (وهو تاويل - خ ل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى - خ ل) الى معان، تطابق قوانين النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه في بعض، فكل ماورد في باب المبدأ ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في المعاد، جروا على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر المعتزلين (المعتزلة - خ ل) كالزمخشري والقفال وغيرهما من اهل الاعتزال.

١ . واعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض).

تعلیقات متشابهات القرآن

نظر به آن که نسخ رساله «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود، حقیر با تحمل مشکلات نسخه ای صحیح از آن مرتب و منظم نموده، از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح و تفسیر کبیر خود بر قرآن عنوان و تحقیق فرموده است. از باب امثال امر یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را به عنوان حواشی با علائم مخصوص به این رساله منضم نمودیم.

(۱) فی المفاتیح: «فی بیان مذاهب الناس فی باب متشابهات القرآن، اعلم ان للناس فی باب متشابهات القرآن والحديث كقوله تعالى: «يدالله فوق ايديهم»^۱. وقوله: «استوى على العرش»^۲، و «جاء ربك». وكذلك: الوجه، والضحك، والحياء والغضب، والاتيان في ظلل من الغمام. وما يجري مجراها من الالفاظ التشبيهية كثرة مذاهب:

احدها: مذهب (مسلك - خ ل) اهل اللغة وعليه اكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة

۱. الفتح (۴۸) آیه ۱۰.

۲. الفرقان (۲۵) آیه ۵۹.

المستوي هكذا الى ان ينتهي في النزول الى مستوي هو جسم من الاجسام اللطيفة وقس عليه معنى استواء الرحمان على العرش ؛ فان ذلك ليس كما زعمه الوهم بأن الله تعالى بحسب ذاته الاحدية المقدسة عن عالم الامكان ، فضلاً عن الاجرام يستوي على جسمية العرش ؛ بل اول ما استوى عليه ملك مقرب وروح هو اعلى الأرواح ، كما ان جسمية العرش اعلى الأجسام وبتوسط ملك آخر دونه في الرتبة من جوهر نفساني يحرك العرش ، حركة شوقية نفسانية والاول يحركه تحريكاً عقلياً غائياً ، كما يحرك المعشوق العاشق من غير ان يتغير وكما يحرك العلة الغائية الفاعل القريب وهكذا يتنزل الأمر من الباري الى العقل ومنه الى النفس الناطقة ومنها الى القوة الحيوانية ومنها الى القوة السارية في جسميته^١ .

١ . حقير در مقدمه رسائل موجود در اين مجموعه «مسائل قدسيه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل» ، برخی از مباحث مربوط به متشابهات از كلمات قدسيه «قرآن» و «احاديث» صادر از مصدر وحى و مكاشفه را بيان و تحقيق نموده است و تصميم دارد رساله اى مبسوط ومستقل در باب متشابهات منتشر نمايد كه به منزله شرحى است بر اين اثر صدرالحكماء - رضى الله تعالى عنه - . مؤلف علامه متعرض برخی از مباحث مهم راجع به اين مسأله نشده است از قبيل : معنای متشابه ، جهات فرق بين محكم و متشابه ، فرق تفصيلی بين تفسير وتأويل ، بيان احاديث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بين ظاهر و بطن و حد و مطلع وغير اين مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسير . وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة او اخر ليلة ١٨ من شهر الربيع المولود سنة ١٣٩٢ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفانى السيد جلال الدين الأشتياني كتب الله له بالحسنى .

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها في هذا العالم الانساني، ليقاس [به] غيره من معاني الألفاظ التشبيهية.

فنقول: مثال العرش في ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفي باطنه روحه الحيواني، بل النفساني وفي باطن باطنه قلبه المعنوي ونفسه الناطقة محل استواء الروح الاضافي، الذي هو جوهر علوي نوراني، مستقر عليه بخلافة الله تعالى. في هذا العالم الصغير، كما ان مثال الكرسي في ظاهر هذا العالم البشري صدره. وفي باطنه روحه الطبيعي الذي وسع سماوات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفي باطن باطنه نفسه الحيوانية، التي فيه موضع قدمي الناطقة اليميني واليسري اي قوتيهما العلمية والعملية او المدركة او المحركة، كما ان الكرسي موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» وقدم الجبار، كما ورد ان جهنم لا يزال يقول «هل من مزيد»^١. حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني.

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته وازافته الى الرحمان بكونه مستوياً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد المؤمن العارف، قيل انه «كحلقة ملقاة في فلاة بين السماء والارض». وقد ورد في الحديث الرباني «لا يسعني ارضي ولا سمائي وانما يسعني قلب عبدي المؤمن».

وقال ابو يزيد البسطامي: «لولا ان العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها».

فاذا علمت هذا المثال وتحققت القول على هذا المنوال، علمت ان معنا هذا الاستواء معنا صحيح.

ولا يلزم من ذلك صيرورة الروح العقلي الذي هو بريء عن الصفات الجسمية القلب الصنوبري، بل مستواه اولا ما يناسبه في اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه في اللطافة والتروحن، ثم بتوسطه يستوى الى مادون ذلك المستوي، اعني مستوى

من عند الله ورسوله .

بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والاسرار واشارات التنزيل ورموز التأويل ، فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان [لا] ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه ، فهذه علامة الإصابة في الفهم وصحة المكاشفة ، فان كل تأويل ينافي التفسير فليس بصحيح ، كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه ، فان الله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى وما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادي والرجعي . وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الاسماء وكذا في عالم الحق المطلق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع ساير الاشياء وكل ما يوجد في الارض والسماء . فما من شيء في عالم من العوالم الا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة . فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى وهكذا الى الأعلى ، فالأعلى حتى ينتهي الى حقيقة الحقائق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات .

فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية ، كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهي ايضاً امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية . واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضائه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها وتصوراتها ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية ، فكذلك جميع ما في عالم الأرواح هي مثل واشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التي هي ايضاً مظهر اسماء الله تعالى واسمه عينه ، كما حقق في مقامه ؛ ثم ما خلق شيء في العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح في الإنسان ولنذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثلاً واحداً في الإنسان ، ليكون دستوراً للبواقي ومقياساً لملاحظة احوالها ولنكشف أولاً عن بيان حقيقة العرش

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة (٦)

واعلان انموذج من تحقيق معاني الألفاظ التشبيهية الواقعة في الكتاب والسنة واهداء تحفة منه للطالبين الراغبين في فهم اسرارهم ودرك انوارهم .
واعلم ان الذي وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين ، الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين ، الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

فها انا اذكر لمعة منه ان شاء الله لأنني اراك ومن [في] درجتك عاجزين عن درك ماهيته قاصرين عن فهم سره وحقيقته ، فانه نبا عظيم وانتم عنه معرضون ولأنني اخاف ان يكذبون ، فلأجل هذا «ويضيق صدري ولا ينطق لساني»^١ «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم»^٢ .

ومع اللتياء التي فاعلم اولاً ان مقتضي الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لا يسارع الى تاويل شيء من الأعيان ، التي نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التي جاءت

١ . الشعراء (٢٦) آية ١٣ .

٢ . يونس (١٠) آية ٣٩ .

عن الأضداد والامتزاج بينها اوالتوسط بينها، [لا] كإقتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفي الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما، فكذا [إقتصاد الراسخين في العلم كإقتصاد الأشاعرة لأنه ممتزج من التنزيه في البعض والتشبيه في البعض كمن] يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض؛ فان إقتصاد هؤلاء أرفع من القسمين وأبعد من جنس الطرفين، حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاقتباس من معدن النبوة ومشكاة الولاية، اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهي عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتأويل وتنور باطنهم بنور قذفه الله في قلوبهم وشرح به صدورهم، فلم ينظروا في معاني الألفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الأفكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا، لا يمكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض في معتقداتهم والتنافي بين متلفقاتهم ومروياتهم ومسلماتهم، كما لساير الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ماوصل اليهم من الروايات، كما وقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة أخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد؛ فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى، كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر في اشتغال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات، فاصبحت مؤلفاتهم معركة للآراء وميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «كلما دخلت أمة لعنت اختها»^١.

وهذا بخلاف طريقة اهل الله، فلاخلاف فيها لأحد مع صاحبه، لأن مأخذ علومهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢، «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣.

١. الاعراف (٧) آية ٣٨.

٢. النساء (٤) آية ٨٢.

٣. النور (٢٤) آية ٤٠.

المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط^١ وجملة من الأحوال الآخرة^٢ ولكن اقرؤا بحشر الأجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم وعلى عقارب تلذع وحيات تلسع .
ومن ترقية^٣ إلى هذا الحديث التاريل . زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فانووا كلما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية .

وانكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الأبدان ، اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس .

وهؤلاء هم المسرفون عن حد الإقتصاد^٤ الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراءة المأولة^٥ .

واما الإقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر ، فهو امر دقيق ومنهج انيق ، لا يطلع عليه الا الراسخون في العلم^٦ والكاملون في المعرفة ، الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسي وروح الهي ، لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي .
اقول : وكما ان الإقتصاد الفلك في طرفي التضاد^٧ هو عبارة عن الخروج

١ . في تفسيره النفيس : عذاب القبر والميزان و ...

٢ . وجملة من احوال الآخرة واحكامها ... كذا في تفسيره - وفي نسخة د ، ل وجملة من احكام الآخرة ...

٣ . عن حد الإقتصاد والحكمة الذي ... ن ، م ، د .

٤ . في تفسير آية الكرسي : وحرارة الخلال المأولة ...

٥ . الا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون ، الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي ... تفسيره الكبير .

٦ . اقول : كما ان اقتصاد الفلك في طرفي التضاد ليس من قبيل اقتصاد الماء الفاتر الواقع في جنس الحرارة والبرودة ، بل الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين في العلم ، ليس كإقتصاد الاشاعة لانه ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض . واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين .

حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله ﷺ : الحجر الاسود يمين الله في الارض .
وقوله ﷺ : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله : ﷺ : اني لأجد
نفس الرحمان من جانب اليمن .

ثم^١ من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل ، رعاية
اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص^٢ والخروج عن الضبط ، فانه اذا انفتح
باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالراي ويخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز
الناس عن حد الإقتصاد في الاعتقاد .

قال ابو حامد الغزالي : لا بأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة^٣ السلف^٤ بأنهم
كانوا يقولون اقرؤها ، كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الاستواء على العرش) :
الاستواء معلوم وكيفيته مجهول^٥ والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث : فهو لطايفة ذهبوا الى الإقتصاد في باب التأويل ، ففتحوا
هذا الباب في احوال المبدأ وسدوها في احوال المعاد ، فاولوا^٦ اكثر مايتعلق لصفات
الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء والضحك
وغيرها ، وتركوا مايتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم^٧
الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الأشعري .

وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله مالم يأوله الأشاعرة^٨ فاولوا السمع
الى مطلق العلم بالمسموعات ، والبصر الى مطلق العلم بالمبصرات وكذا اولوا حكاية

١ . في تفسيره الكبير : ومن العلماء من اخذني ...

٢ . في تفسيره الكبير : وحسم باب الوقوع في الرفض ...

٣ . في تفسيره الكبير ؛ تفسير آية الكرسي : قال الغزالي : لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة .

٤ . في تفسيره الكبير : فانهم كانوا .

٥ . في تفسيره الكبير : مجهولة .

٦ . في تفسيره الكبير : فاولوا كل مايتعلق ...

٧ . وهم الاشعرية ، كذا في التفسير .

٨ . مالم يؤولوه الاشاعرة . ت ، ف .

وقراءة كتابه بنور البصيرة واليقين ؛ الا ان الظاهري القشيري اقرب الى النجاة من الباطني ، الجري والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الالهية .

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قررناه وتنوير ما اشرنا اليه (٥)
وتبين لك مما تلوناه عليك ان لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابية مقامات اربعة :

الاول : للمسرفين في رفع الظواهر كالمفلسفة والباطنية واكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم الى تغيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات الشريعة^١ الواردة في الكتاب والسنة ، بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية ، كالحساب والميزان والجنة والنار و^٢ مناظرات اهل الجنة واهل النار ؛ من^٣ قول هؤلاء « افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله » . وقول هؤلاء : « ان الله حرمهما على الكافرين »^٤ . وزعموا ان ذلك لسان الحال .

الثاني : للمغتربين الغالين في حسم باب العقل والتاويل كالحنابلة ، اتباع^٥ ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا تاويل قوله تعالى : « كن فيكون »^٦ . وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري ، يوجد [من] الله كل لحظة بعدد كل مكون^٧ حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول :

١ . في تفسيره الكبير : في المخاطبات التي يرى في الشريعة .

٢ . في تفسيره الكبير : وفي مناظرات اهل ...

٣ . في قولهم : افيضوا علينا .

٤ و٥ . الاعراف (٧) آيه ٥٠ .

٦ . في تفسيره الكبير : كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل .

٧ . يس (٣٦) آيه ٨٢ .

٨ . كل متكون كذا في تفسيره الكبير .

«ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»^١ وقوله : «ومن يوذى الله ورسوله» وقوله :
«هو معكم اينما كنتم»^٢.

فلا يجوز للمفسر ان يقول : ان هذه كلها مجازات ومستعارات ، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمي اليه او المكاشفة التامة ، او وارد قلبي لا يمكن رده ، ولا تكذيبه سيما اذا كان موزوناً بميزان الشريعة من الكتاب والسنة ، كما تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردها والا^٣ فسيلعب [فسيلعب] به الشكوك ، كما لعبت باقوام تراهم او ترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور ، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الأعلى ، باقدام العبودية والمعرفة ودفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة ، مضلة وعن جادة الحقيقة مزلة ، مزلة ؛ فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقتته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعمى عن استماع آيات الله ومشاهدة الأنوار التي يكاشفها ويشاهدها المجردون عن الوسوس والأغراض النفسانية ، المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم ، المنتظرون لأميره ونزول رحمته على سرهم وورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم ، فهم في الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس ، على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم ، سواء كانوا من الظاهريين المتشرعين او من المدققين المناظرين ؛ فكلاهما لمعزل^٤ عن فهم كلام الله

١ . محمد (٤٧) آيه ٣١ .

٢ . الحديد (٥٧) آيه ٤ .

٣ . كذا في النسخ التي عندنا .

٤ . بمعزل عن ... ن ، س ، خ (دق) .

بان يقول^١ للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وتشبيهاً استعارياً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والاتيان في ظل من الغمام والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك، صحيحة شائعة في لغتهم استعمالها مجازاً.

لكننا نقول: الفرق معلوم عند الواقف بأسلوب الكلام بين استعمال هذه الالفاظ، مجازاً أو استعارة، وبين استعمالها، حقيقة، حداً، بدل، ذوي العقول، المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا استعارية، ان المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب يستعمل هذه المباني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الأصلية، مواضع مخصوصة في مثلها يصلح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس.

واما قوله تعالى: «في ظلل من الغمام»^٢ وقوله: «هل ينظرون إلا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك»^٣ على القسمة المذكورة وما جرى مجراها فليس^٤ مذهب الاوهام فيه [البتة] الى ان العبارة مستعارة او مجازية، فان كان أزيد بذلك اضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج في الايمان بظواهرها تصريحاً واما مثل «يدالله فوق ايديهم»^٥ و «ما فرطت في جنب الله»^٦. فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع في الكلام والجري على عادة العرب فيه.

ولا يشك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة بلغتهم وواقف على اسلوب كلامهم، كما لا يلتبس عليه في تلك الأمثلة، انها غير مستعارة ولا مجازية ولا مراد فيها شيء يخالف الظاهر وكذا مثل قوله: «من يضل الله فلا هادي له»^٧ وقوله:

١. في التفسير الكبير: بان يقول ان للعرب ...

٢. البقرة (٢) آيه ٢١٠.

٣. الانعام (٦) آيه ١٥٨.

٤. في تفسير الكبير: فليس يذهب.

٥. الفتح (٤٨) آيه ١٠.

٦. الزمر (٣٩) آيه ٥٦.

٧. الاعراف (٧) آيه ١٨٦.

الفصل الرابع

في الإشارة الى مذهب اليه اهل التحصيل في التأويل
من غير تشبيه ولا تعطيل ولا خروج في فهم الاشارات
عمّا يدل عليه اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم: ان الذي قد حصل اوسيحصل للعلماء الراسخين والعرفاء
الكاملين من اسرار القرآن وعجائب انواره، ليس مما يناقض ظاهر التفسير، بل هو اكمال
وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره وهذا هو
المراد بفهم المعاني والحقايق القرآنية. لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك
الإفراط والغلو في التأويل وهم في طرف الواقفين، موقفاً من التفريط والتقصير
في التفسير.

والتقصير والجمود اولى من الغلو، لأن المقصر الواقف قد يتدارك دون المسرع
المنحرف، كتأويل الاستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء وتأويل
الكرسي الى مجرد العلم والقدرة وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة
والغضب والمجيء او الذهاب والعين والجنب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي
عن التحصيل.

لأن ما ذكره كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة داعية اليه، ثم
لا ضابطة للمجازات والظنون والجزافات، فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل

عال ، اذبه ينكشف من انوار كلام الله وحقايق اسمائه وصفاته وعظمة جماله وجلاله
«مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» .

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته ، الا وتحقيق معناها يحوج الى
استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء الآخرة من
اسرار هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمائرهم
وتوفر الدواعي ، على التدبر وتجردهم للطلب فهم الراسخون في العلم والمعرفة
والكاملون في الحكمة والشرعية ويكون لكل منهم حظ و ذوق ، نقص او كمل ونور
وسرور ، قل او كثر ولهم درجات عند الله ، بحسبه كما قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات»^١

واما البلوغ الى الاقصى والمنتهى والغاية والنهاية ، فلا مطمع للبشر «ولو كان البحر
مداذاً ، والأشجار اقلاماً» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره .
فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في فهم التأويل بعد اشتراكهم في معرفة ظاهر
التفسير الذي ذكره المفسرون .

آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين - سلام الله عليهم اجمعين - والاستضاءة
لأنوارهم والتتبع لأسرارهم والإقتداء بهداهم والاقتفاء لمنارهم، ليقع للسالك الاطلاع
على بعض انوار الكتاب والسنة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة ويستسمع انموذجاً
مما وصل اليها في هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية والعصمة والاستنباط من
احاديثهم وكلماتهم، المشيرة الى انوار الحقايق واسرار الدقايق، ليكون لك دستوراً لفهم
المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر من تعبئة اسطرلابه الى انوار كواكب
الفرقان.

ثم لا يخفى على اولي النهى ومن له تفقه في الغرض [و] المقصود^١ من الإرسال
والانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها الأولية
ومعانيها العرفية واللغوية، سيما اذا قالوا: «يد» لا كالأيدى و «وجه» لا كهذه الوجوه و
«سمع» لا كهذه الاسماع «وبصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية من طريقة المأولين
من المتكلمين وأبعد عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين واصون للتحفظ
على عقايد المسلمين من الزيع والضلالة وسلوك اودية، لا يامن فيها الغائلة وسوء العاقبة
وذلك لأن مافهموه عامة المحدثين وجمهور الظاهريين واهل الحديث من
اوائل المفهومات، هي قوالب الحقايق ومنازل المعاني التي هي مراد الله تعالى ومراد
رسوله.

لكن الاقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الأفهام
وضعف الأقدام. واما التحقيق فهو مما لا يجب الاستعانة فيه والاستمداد من ابهر
علوم المكاشفة والالتماس من بعض علماء الآخرة، فان علماء الدنيا ليس عندهم من
هذا الباب شيء يسمن ويغني. ولا يكفي مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة
بين الطلاب، بل لعل الانسان لو انفق عمره في استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط
بمقدماته ولواحقه ومباده ونتائجه، لكان قليلاً لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى

١. في بعض النسخ: في الغرض المقصود ونسخة م: في الغرض المقصود.

الفصل الثالث

في التنبيه على فساد ماذهب اليه (٣) اهل التعطيل من سوء التأويل

ان ما يدل على ان اسرار التنزيل والانزال ، اجل مآلا واعظم منالا من ان يناله اويؤل اليه فكر اهل الاعتزال ، كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين ، مارواه ابوبصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفي رواية اخرى رواها عبدالرحمان^١ كثير عنه عليه السلام قال : «الراسخون في العلم امير المؤمنين والأئمة من بعده عليه السلام .»

وعن ابي بصير ايضا قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام في هذه الآية «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره .

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقة الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلوك مسلك الأصفياء ، من طريق التصفية للباطن والتهذيب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكات النبوة ومنبع

١ . والصحيح : رواها عبدالرحمان بن كثير .

وصفت المخلوق الذي اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه؟ فاما الله عظيم الشأن، الملك الديان فانه لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان، والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله ب: ان ربه بعثه وكلمه.

فقام عنه ابن ابي العوجاء، فقال لأصحابه: من القاني في بحر هذا؟ سالتكم ان يلتمسوا الى جمرة فالقيتموني على حمرة؟!

يؤيد ذلك ماروى الشيخ الجليل ، محمد بن على بن بابويه القمى - رحمه الله - في كتاب «من لا يحضره الفقيه» انه : كان ابن ابى العوجاء من تلامذة الحسن البصري ، فأنحرف عن التوحيد ، فدخل مكة تمرداً وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسائلته اياهم ومجالسته بهم لحبث لسانه وفساد ضميره ، فاتى جعفر بن محمد عليه السلام فجلس اليه في جماعته من : نظرائه ثم قال : ان المجالس امانات ولا بد لكل من به سؤال ان يسأل ، فتأذن لي في الكلام ، فقال عليه السلام : تكلم فقال : الى كم تدوسون هذا البيدر وتلذذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهزلون حول هرولة البعير ، اذا نفر من فكر في هذا وقدر ، علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولا ذى نظر ، فقل انك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله : من اضله الله واعمى قلبه ، استوخم الحق ، فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ، ثم لا يصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه ليختبر طاعتهم في اتيانه ، فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبله للمصلين له ، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه ، منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال ، خلقه الله قبل وجود الارض بالفي عام واحق من أن اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للأرواح بالصور^١ .

فقال ابن ابى العوجاء : ذكرت يا ابا عبد الله واحلت على غائبه ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : ويلك وكيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب^٢ من جبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم ؟

فقال ابن ابى العوجاء : فهو في كل مكان ليس ، اذا كان في السماء كيف يكون في الارض واذا كان في الارض ، كيف يكون في السماء ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام : انما

١ . الظ : الصور ...

٢ . الظ : واليهم اقرب من جبل ...

لا يتأ محسوساً مدركاً باحدي هذه الخواص . وما هو المحسوس المركب من اللبنة والأحجار والخشبات من حيث هو كذلك ، ليس بيت الله بالحقيقة ، لأنه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعراً للعبادة ، بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا ، والدنيا بما فيها لا قدر ولا شرف لها عند الله .

ولا بد ان يعلم ان المحسوس ذاالوضع ليس بذاته محسوساً من كل جهة ، فان زيدا ليس كونه محسوساً من جميع وجوهه وحيثياته ، بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشئ محسوساً ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغير ذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وإنما محسوسيته من جهة كونه جسماً ، شخصياً متقدراً ، ذا حيز مخصوص ومادة ، جسمانية والاشارة الحسية إنما يتوجه اليها من هذه الجهة ، لا من جهة كونه جوهرأ ناطقاً موجوداً عاقلاً مميزاً فاهماً مؤمناً عابداً لله .

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر لله وبيوت طاعته وعرفانه ، ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبي ﷺ روى انه قال : « ان المسجد يتردى بوقوع النخامة ... » عليه مع ان المقدار المسحوق ، المحسوس منه لم يتغير مساحته عما كان عليه قبل النخامة عليه ، بل مقداره المساحي لم يتغير اصلاً به .

فعلم ان مراده ان إبقاع النخامة عليه ينلغي تعظيمه المعنوي و [يوجب] تحقير شأنه ومرتبته ، لأنه محل عبادة الله ؛ فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخماً متبركاً به ذا شأن وفخامة ، فاذا وقعت النخامة عليه ، فكأنه قل خطره وصغر قدره في العقل لافي الحس .

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة ، لا بألة البصر وغيرها .

١ . والصحيح : « يلتوى ... » كذا في سفينة البحار للمحدث القمي (ره) . في م ف : يزدي ...

ولما دعا رسول الله ﷺ في حق أحب خلق الله إليه أمير المؤمنين عليه السلام : اللهم «فقهم في الدين وعلمه التأويل» ، [فإن كان علم التأويل] أمراً حاصلاً بمجرد [الذكاء] الفطري . أو الحاصل بطريق النظر الفكري كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لالة المنطق في الأفكار ، لما كان أمراً عظيماً وخطباً جسيماً ، استدعاه رسول الله ﷺ لأحب خلقه ولما من تعاليم يوسف الصديق عليه السلام بتعليم التأويل : «فإن كان علم التأويل» في الأرض ولتعلمه من تأويل الأحاديث»^١ .

وأما ما ذكره القفال وتبعه أكثر أهل الاعتزال كالزمخشري وغيره في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر ، فليس الأمر كما توهمه هو ومن تبعه ، بل ينبغي أن يعلم أن لله وصفاته في كل عالم من العوالم ، مظاهر ومرائي ومنازل ومجالي ، تعرف بها وتشاهد فيها ؛ كما أن قلب آدمي ، اشرف البقاع والأصقاع من البدن وأمر البيوت واخصها باقامة الروح ، لكونه أول موارد فيض الروح ومهبط أنواره وأول بيت وضع لأن يسكن فيه نفس الناطقة ومنه يسرى الحياة إلى سائر مواضع الأعضاء ومساكن سائر القوا وهذا الاختصاص ، أمر نظري الهي من غير وضع واضح .

وإنما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله ، لأنه محل معرفة الله ومعرفة الشيء من حيث أنها معرفته ، ليست شيئاً غيره ؛ فيكون القلب المعنوي بيت بالحقيقة لا بالمجاز .

كذلك الكعبة بيت الله لكونه فيه يعبد الله وهو اشرف بقاع الأرض و «إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم»^٢ كالقلب المنور بالإيمان ، الذي ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة [ومحل العبادة] بما يكون محل عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز والتخيل ويكون بيتاً معقولا مدركاً بمشاهدة العقل ،

١ . يوسف (١٢) آية ٢١ .

٢ . آل عمران (٣) آية ٩٦ و ٩٧ .

وشجرة تخرج في اصل جحيم طلعتها كأنه رؤوس الشياطين^١ الى غير ذلك مما ورد في باب المعاد.

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها ومبانيها من غير تصريف عن اوائل معانيها، اذ ترك الظواهر وارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدي الى مفاسد عظيمة.

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية، فينبغي للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى والراسخين في العلم، ثم يترصد لهوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه، رجاء ان يأتي الله بالفتح او امر من عنده امثالاً لأمره ﷻ: «ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»^٢.

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين واهل القراء والعاملين وان كان لكل احد منهم في قشور منها نصيب، كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير وتخيل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف^٣ في الافكار الكلامية وتميز في الانظار البحثية بألة الفكر النظري وميزان المنطق التعليمي، من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر، ليكشف بشيء من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه في باب المتشابه من الكتاب «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»^٤.

ولما قال في الغامض منه «لعلمه الذين يستنبطونه»^٥.

١. الصافات (٣٧) آيه ٦٥.

٢. وقد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مراد القائل عليه منى السلام في ما علقنا على هذا الموضع.

٣. في نسخة م: كل من كان له تصرف في ... وتميز.

٤. آل عمران (٣) آيه ٧.

٥. النساء (٤) آيه ٨٣.

ثم اثبت لنفسه كرسيًا، فقال: «وسع كرسیه السموات والأرض»^١، إذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى، فقد ورد مثله بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توفقنا هاهنا على أن المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن أن يكون في الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسى، انتهى، كلامه.

وقد استحسّنه كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين كـ: «الزمخشري» و«الرازي» و«البيضاوي». وظني أن ما ذكره القفال واستحسّنه هؤلاء المعدّون، من أهل الفضل والكمال غير مرضي عند الله وعند الرسول [و] أن^٢ حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث، من غير ضرورة داعية على مجرد التخيل والتمثيل، بلا حقيقة يطابقه قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح أبواب التأويل في ما ورد في الأمور الآخرة وفي ذلك ضرر عظيم؛ كما لا يخفى على أهل التحصيل، اذبتطرق تجويز أمثاله من التخيلات والتمثيلات، ينسد باب الاعتقاد لحشر الأجساد وأحوال يوم المعاد، من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد.

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه أن يحمل كلا من هذه الأمور المذكورة على مجرد تخيل بلا تحصيل، فكما جاز على رأيه أن يحمل بيت الله وعرش الله وكرسيه وما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخويف والترغيب والإنذار والإرجاء، فليجز مثل ذلك في الصراط والعرض والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم وطلح منضود وظل ممدود وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين وكذا السلاسل، والأغلال

١. البقرة (٢) آية ٢٥٥.

٢. في خ: لان ...

الفصل الثاني

في نقل مذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة التنزيه البحث

قال القفال (٢) في تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»^١: «المقصود من هذا الكلام وامثاله، هو تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم، فمن اجل ذلك انه جعل الكعبه بيتاً يطوف الناس به، كما يطوفون بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته، كما يزور الناس بيوت ملوكهم. وذكر في حجر الاسود، انه يمين الله في ارضه، ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] ايدي ملوكهم. وكذا ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين والكتب. فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال «الرحمان على العرش استوى».

ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون»^٢ وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣.

١. طه (٢٠) آيه ٥.

٢. الزمر (٣٩) آيه ٧٥.

٣. الحاقة (٦٩) آيه ١٧.

متشابهات القرآن □ ٢٦٣

واضح في غاية الإنارية والقواد موجودون والهداة مأمونون «إن الله لا يضيع أجر المحسنين»^١.

قال تعالى : «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد»^٢ وقال : «من قرب منى شبرا قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له».

١ . التوبه (٩) آيه ١٢٠ .

٢ . القصص (٢٨) آيه ٨٥ .

العرش استوى^١ و «إليه يصعد الكلم الطيب»^٢.

وفي النفي «ليس كمثله شيء»^٣ «ولا يحيطون به علماً»^٤ ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي.

وقال ابن أبي الحديد البغدادي - وهو من أعظم المعتزلة المتفلسفة -: فيك اغلوطة الفكر حار امري وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر، زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر.

وكان يقول^٥ المولوي الذي سمي كتابه كشف الأسرار: «أموت ولم اعرف شيئاً الا ان الممكن مفتقر الى مرجح». ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف».

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة، إنما لحقت عقول هؤلاء المتفكرين لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهي التأمل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسائوس العادية والنواميس العامية وعن محبة غير الله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس وعن العيوب والرزائل النفسانية، كمحبة الجاه وما يلزمها من صرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتوفق في المفاتيح والتفوق ... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط في البلاد، الى غير ذلك من نتائج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء.

اذ مع هذه الشوائب والأعراض المكدرية أنى يتيسر للإنسان، الإخلاص ومتى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقي والا فالطريق الى الله

١. طه (٢٠) آية ٥.

٢. فاطر (٣٥) آية ١٠.

٣. الشورى (٤٢) آية ١١.

٤. طه (٢٠) آية ١١٠.

٥. الخونجي، كذا في المفاتيح.

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» و «القفال» وغيرهما من اهل الاعتزال وجمهور علماء الامامية - رحمهم الله تعالى - .

ورابعها منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور ولا حول . فهم يشاهدون وجه الله في كل موجود ويعبدونه في كل مقام ، اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام ، نور قلوبهم بنور الإيمان وكشف عنهم حجب الغيوب وازاح عنهم الامراض والعيوب ، فهم لانسراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم ، يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمع سواهم .

ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما ، الداخل تحت جنسهما كالفاتر من الماء ، بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء ؛ فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين . وسنشير الى النموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقتهم .

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب .

قال «ابو عبد الله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» وكتاب «نهاية العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب «اقسام اللذات» لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله ، اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك ، فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام لازم مقارن لها . ثم انشد :

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

ثم قال : ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها يشفى غيلا ولا تروى غيلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرا في الإثبات «الرحمن على

ذلك وإن كان منافياً للقواعد العقلية عند غيرهم زعماً منهم أن الذي لا يكون في مكان وجهة؛ ممتنع الوجود وأن الوجود منحصر في ما يناله الحواس ويدرك باللماس. وأن الذي وصف عند الحكماء بأنه لا يشار إليه وليس بداخل في العالم ولا بخارج ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا، لامتناه؛ ليس إلا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة.

فإن كل موجود موصوف بتلك الصفات أو بمقابلاتها ولا يمكن ارتفاع المتقابلين عن موجود واثبات أخس صفات الشيء، بل علامات للشيء لواجب الوجود الحى القيوم بأنه مدح وثناء أو صفة كمال، يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا أن هذه الأمور في الحقيقة سلب لا وصف النقايس، لأنها أوصاف كمالية للذات الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كمالية، سوى هذه السلب إنما مجده وعلوه وبهائه بذاته لا بهذه السلب، لكن سلب النقايس مما يلزم الذات الكاملة بحسب الصفات الوجودية الكمالية، كما أن سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه نامياً وسلب الشجرية بواسطة كونه حيواناً وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقاً.

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس، لأجل كونه في غاية الكمال من غير تركيب في ذاته ولا في صفاته.

وثانيها نهج أرباب النظر الدقيق وأصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه الألفاظ وصرفها عن مفهومها الأول إلى معان يوافق عقولهم يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان.

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين، مذهب التشبيه والتنزيل في بعض الآيات والاخبار ومذهب التنزيه والتأويل في البعض الآخر منها.

فكل ماورد في باب المبدأ، ذهبوا فيه إلى مذهب التأويل، وكل ماورد في باب المعاد، جروا فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل.

الفصل الأول :

في اظهار شيء من لوازم علوم المكاشفة

اعلم : ان الناس اختلفت مذاهبهم في باب المتشابه من الآيات الالهية ، كقوله تعالى : «يد الله فوق ايديهم»^١ وقوله : «الرحمن على العرش استوى»^٢ وقوله : «ما فرطت في جنب الله»^٣ ، «وجاء ربك»^٤ ونحو ذلك مما ورد في الكتاب والسنة ، من الوجه والضحك ، والحياء والبكاء والكلام والإتيان في ظلل من الغمام وما يجري مجراه من الالفاظ المشتبهة الكثيرة ، بحيث لا يعد ولا يحصى على اربعة مسالك :

احدها مسلك اهل اللغة^٥ واكثر الفقهاء واصحاب الحديث والحنابلة . وهو ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن

١ . الفتح (٤٨) آيه ١٠ .

٢ . از كتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد در رساله مستقل (صفحات ٩٨ تا ١٢١) آمده است .

٣ . طه (٢٠) آيه ٥ .

٤ . الزمر (٣٩) آيه ٥٦ .

٥ . الفجر (٨٩) آيه ٢٢ .

٦ . فى المفاتيح : مذهب اهل اللغة و (خ ل) : مسلك اهل اللغة .

على القلوب من عالم الضمائر ، من العالم بالسرائر وقدينا ذلك وشرحناه في بعض
مواضع من تفسير كتابنا الكبير ، الجامع لأكثر ما يوجد في التفاسير ، المتميز عنها
بعلوم الانوار وبطون الاسرار المكنونة المخزونة في كتاب الله المبين ، الذي لا يمسه
الا المطهرون ؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين وصدورهم منشركة
بانوار المعرفة واليقين ، خالية عن اوهام المعطلين وأقاويل المبتدعين ولنورد ما نحن
بصدده في فصول :

ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا
بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين
آمنوا ربّنا إنّك رؤوف رحيم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه، انت الذى نورت
سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قوايل النفوس بكمال العقل والايمان،
وكتبت في قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك^١ بفهم رموز كلامك
وخطابك.

اجعلنا^٢ عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين بمافيّه،
بحق مصطفيك الاخيار ومرتضيك الابرار، سيما محمد وآله الاطهار - صلواتك
وتسليماتك عليه وعليهم - ماتعاقب الليل والنهار.

فيقول انزل خلق الله وافقرهم الى ربه محمد المسمى بـ: صدرالدين^٣ الشيرازي:
هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة في فهم متشابهات القرآن، الذي وقع الاختلاف
فيه بين الناس في ماسلف من الزمان والقرآن، قد فتح الله باب فهمه على قلبي ونور به
سري ولبي وفضلني ربي على كثير من خلقه وهم اهل العلم، الظاهر [يون] المفتقرون
على مايتأدّى الى عقولهم من إحدى المشاعر المحتجون [المحتجبون] على مايرد

١. صدر المتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است.

٢. اللهم اجعلنا ... خ ل.

٣. صدرالدين القوامى ...

(٢)

متشابهات القرآن

محصله اصلاً اوفی الذهن، لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضیه في نفسه، ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور، حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّعة او المقيدة، ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى وان كانت حملية في الصورة. فليكتف بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الأسفار الأربعة] والتوفيق من الله العليم الخبير^۱.

۱. وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسية» التي ألفها الحكيم العلامة شيخنا الأقدم واستاذنا المقدم، مفخر علماء العالم افضل المحققين وصدر المتألهين - عليه منى السلام والتحية - ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ۱۳۹۰ هـ. ق.

مصنّف تحریر در هیچ یک از آثار خود از این رساله اسمی نبرده است، مگر در مبحث وجود ذهنی «الشواهد الربوبية» که فرموده است: ما این مسأله را در اسفار به نحو تفصیل و در این کتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حکمت متعالیه برزخ بین اجمال و تفصیل تحقیق نموده ایم «وفی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً». ملا صدرا این کتاب را در آراء اختصاصی خود به سبک تحریر آورده، ولی موفق به اتمام آن نشده است. وانا العبد الفانی سید جلال الدین الاشتیانی.

اجتماع النقيضين في الذهن والخارج .

وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا الشريك الباري تعالى ، فيلزم وجود فرد منه في الواقع ايضاً ، لأنه وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك الباري . فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والآ لم يكن شريكاً للباري .

وجوابه كما يستفاد من الأصول الذى سلف منّا : ان القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود ، حمليات غير بتيّة وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد . فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات ، حتى عدم نفسه وعلته وعدم العدم ومفهوم الممتنع ويحكم عليها بأحكام غير بتيّة ، بل يقدره لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، اذ كل ما يوجد في الذهن يحمل حملاً شائعاً عليه انه ممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر ، كما عرفت مراراً فاحسن اعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها ، وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور في كتب المنطق حين حكم بانه لا بدّ من تصور المحكوم عليه في كل قضية ، بل هي من جملة امثلة هذا الإشكال * . و مآل الجواب في الجميع واحد وهو : [ان العقل] يقدر ان يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او لأمر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه .

فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذهن ، يصير منشأ لصحة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بـ [عدم] الإخبار عنه ، لأن صحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات ونفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة .

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها ، حمليات غير بتيّة وهي وان كانت مساوقة للشرطيّة ، لكنها غير راجعة اليها ، كما يظن للفرق بينهما بان الحكم في هذه الحملية على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة

احكامها المتعلقة بوجودها العيني، اذ لا وجود لامثالها لانها امور عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذا الإيراد بما سنقرر في هذا الكتاب [من] ان : لكل معنى من المعاني وعين من الأعيان نصيباً من الوجود وحظاً من الحصول هو وجودها الاصيل الذي يترتب عليه اثره وحكمه .

فالزوجية (مثلاً) له وجود اصيل وهو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن منه الانقسام بمتساويين وهو الوجود الخارجي له واما عند تصور القوة المدركة معنا الزوجية او الانقسام بمتساويين، فلا يصير في الواقع بحيث إذا ادركه ذاهن ينتزع منه ذلك المعنى كما ان الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابية الحسية، متصفة بتلك النقوش بالمعنى المذكور .

واما من قرأها وحفظها في قوته الذاكرة، لا يكون بالصفة المذكورة اي المنقوش بالنقوش الحسية الخارجية . اذ ليس بحيث اذا فتش دماغه احد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة ادركه . (ويقرأ تلك النقوش في صفحة ادراكه - م، د -) .

اللهم الا من جهة اخرى في عالم [آخر]، فكذا الحكم في امثال ما ذكروا، نظايره . واما العدم والامتناع ونظايرهما، فلا صورة لها في العقل، بل العقل بقوته المتصرفه، يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمر باطله ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها، لينكشف بها احكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف، لأن الأشياء قد تعرف باضدادها ومقابلاتها كما يعرف بامثالها .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصاً لها، لا بحسب فرضنا لأننا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى، متشخصاً متعيناً . فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين . مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع

فليحسن المسترشد اعمال رؤيته في ذلك التحقيق ، لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق .

وبهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على السنة الجمهور ، وهو : لزوم تصور الكواذب للمبادي العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التي يتصورها الإنسان ويستر جمعها متى شاء . ففي الكواذب الباطلة التي يتصورها الإنسان بقوته الوهميّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة في خزانة عقلية . والحل ما اشرنا اليه واحسن تدبره وتأمل كي تدرك حق تصوره .

وهاهنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب .
منها : ان مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل ، الذي به الهوية والعينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية . فان المتصف بالحرارة مايقوم به الحرارة العينية ، لا صورتها الذهنية . والتضاد انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباهها (اشباهها - خ ل) لابين صورة المتضادين .

وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها ، انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسميّة ، يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدركه الحواس .

مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها ، والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون اجزائه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات ، فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها ، لم يلزم الا الاتصاف بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارة او باردة او مشكلة [متشكلة] او غير ذلك ، لا ان يصير النفس موضوعاً لهذه المحمولات الانفعالية المادية .

ولقائل ان يقول : هذا لا يجري في النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزوجة والوجوب الذاتي والعلية والأبوة وأمثالها ، مما ليست من الامور الخارجية في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وأمثالهما . اذ لا يتيسر لاحد ان يقول : ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من

ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة او آفة في القوة المدركة او حجاب بينها وبين المدرك او التفات الى عالم، غير العالم الذي فيه ذلك المدرك . فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذا العالم مستعملاً للحواس الظاهرة، فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالي، إلا على سبيل التخيل . اللهم إلا لبعض النفوس القويّة التي لا يشغلهم جهة عن جهة وعالم عن عالم . واما مشاهدة عالم مثل النوريّة العقلية، فهي تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد . وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنية ايضاً .

الوجه الثاني : بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم ان التخيل والتصور يستلزم القيام الحلولي للصور الخيالية بالنفس، هو : ان شرط الإتصاف بشيء هو الإنفعال والتأثر منه دون مجرد القيام؛ فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية لها الأحاطة العلمية بها على نحو ارتسام تلك الأشياء، كما هو مذهب المعلم الأول وتلاميذه والشيخين المعلمين ابي نصر وابي علي - قدس سرهما - .

ومع ذلك هذه المبادي منزّهة عن الاتصاف بسمات المواد والأجسام، لأن قيام الصور الكونية بمباديها الفعالة من جهة الإضافة والتأثير، لا من جهة الانفعال والتأثر عنها . وليس بلازم ولا ثابت ان مجرد قيام امر بالشئ يوجب (وان قيام امر بشئ لا يوجب - خ ل) اتصاف ذلك الشئ به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عما هو عليه . ولست اقول : ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر، لا ينطبق هذا بغرضنا هذا أصلاً .

الوجه الثالث : وهو ايضاً باستعانة الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل؛ فان مفهوم الكفر ليس كفرًا بالحمل الشائع الصناعي، فلا يلزم من الاتصاف به الإتصاف بالكفر، حتى يلزم ان من تصور معنى الكفر يصير كافرًا وكذا الحكم في مفهوم النقيضين ونظائرهما، وهذا الوجه للعقليات اليق كما ان الأول للخياليات .

فما يفيض منه على العقل الصافي عن الأعراض والكدورات النفسانيّة. او تصل اليه همّة
اولى المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شايبة شكّ وريب ولا يلحقه وصمة نقص وعيب .

الاشكال الرابع

انه يلزم على القول بالهجو الذهني ان يصير الذهب حاراً وبارداً عند تصور الحرارة
والبرودة ومتحيزاً ومعوجاً ومستقيماً وكروياً ومثلثاً ومربعاً وكافراً عند تصور
هذه الأشياء وحصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهية واتفاقاً .
بيان اللزوم ان الحارّ ما حصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ما حصلت فيه البرودة
وحلّت فيه والحلول هو الاختصاص الناعت ، فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات
اوصافاً ونعوتاً للذهن . وهكذا الحال في ساير هذه المشتقات ، فيلزم اتصاف النفس
بصفات الأجسام وبالأمر المتضادة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين .

والجواب عنه بوجوه من العرشيات :

الاول : ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس
من غير ان يحلّ فيها . بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها
على القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من الألوان
والاشكال وغيرها ، فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضوري اشراقي
الصور الخياليّة المبينة لذات النفس ، من غير حلول ؛ بل كما ترى النفس وتحسّ
صور الأشياء الخارجيّة [بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية] الواقعة في عالم
الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول . والوجدان لا يحكم بالتفرقة
بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ، فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة
خيال عالم الشهادة .

واما التخيل الذي ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم ، فهو ايضاً مرتبة
من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر في هذا العالم واسباب

مقامه اللايق به^١. وبالجمله قول افلاطن واسلافه العظام في غاية القوة والمتانة والاستحكام، لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وإيراداتهم كما ستطلع عليه إن شاء الله.

ومنشأ إيراد تلك النقوض إنما هو قصور المدارك عن درك (ثناءهم - كذا) [شأنهم] ومقامهم وفقد الإطلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدماتهم ومبانيهم الدقيقة وأصولهم الغامضة العميقة وسوء فهم اللاحقين لدرك - ثناء - [شان] السابقين المقربين، إنما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية العلمية واللوامع القدسية العقلية، التي لا يعترها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب، لا على مجرد الأفكار البحثية والأنظار التعليمية التي سيلعب بالمعوليين عليها والمعتدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ولا يتوافقوا فيها، بل «كلما دخلت أمة لعنت اختها».

ثم هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على وجود تلك المثل النورية واكتفوا فيه لغيرهم بمجرد الحكاية والرمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء، لكن ينبغي لمن يأتي بعدهم أن يعتمد بما ادَّعوه ويجزم بما شاهدوه ثم ذكره. وليس لأحد أن يناظرهم فيه، كما لم يناظر أحد من المنجمين في أصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولا بطلميوس، بل قلدهم وبنوا علومهم وأحكامهم على ما شاهدوه من أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص أو أشخاص، بوسيلة آلة حسية وأخرى مدرية أو نحاسية أو غيرها.

فاذا اعتمد الإنسان في الزيجات والتقويم على الرصد الحسي واعتبر قول واحد أو جماعة من أولى الدقة والنظر في الأمور المقدارية والعددية، فبأن يعتبر أقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على إرصادهم العقلية وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التي لا يحتمل الخطأ وكان أخرى [- كان أخرى -] لخلو عالم القدس عن الغلط والشر،

١. ويرجع هذا أيضاً إلى عدم جواز التشكيك في الذاتيات وهو نقاوة حجته الثانية في الشفاء.

الشائع كما مرّ مراراً، ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات .
هذا غاية ما يتأتى لمن يرى رأي المشائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بوجود
العقليات الصورية المحاذية للأنواع الجسمانية، بظرف الذهن ودار الكيفيات النفسانية،
التي بمنزلة كتابة الحقائق وحكايتها لا عينها واصلها، ولا يدعن بوجود عالم عقلي فيه
صور جميع الحقائق على الوجه المقدس العقلي .

وأما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهي الرباني، الذي فيه معاد
الاولياء والحكماء وجنة المقربين، فله ان يقول: كون بعض من افراد الماهية النوعية
مفارقاً عن المادة ولواحقها وبعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة
ولا برهان، ولا وقع على امتناعه اتفاق، كيف ونحن قد صححنا دليله واوضحنا سبيله
بفضل الله وتأيدده .

وقد ذهب العظيم افلاطن واشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء
الانام، فيما تقدم من الأيام، الى أن لكل من الانواع الجسمانية فرداً في العالم العقلي،
هو رب سائر الافراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها واسطة وجودها من رب الارباب
ووسيلة رزقها وبقائها من مسبب الاسباب وهو ذو عناية بها، على المعنى المقرر عندهم
من رحمة العالي على السافل وعطوفته الخالية عن شوب النقص والافتقار .
والدليل الدال على ان افراد نوع واحد، لا يختلف بالتقدم والتأخر والكمال
والنقص والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشرف والخسة على تقدير تمامه انما
يتم بحسب 'نحو واحد من الكون'، لا بحسب الوجودين وباعتبار المواطنين .
وامّا الاعضال الذي ورد في كون بعض الافراد جسماً مركباً حيوانياً لحمياً وبعضها
بسيطاً فardاً مجرداً نورياً، فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيء من الكلام في

١ . واعلم ان الشيخ واتباعه استدّلوا على امتناع وجود الصور الالهية بأن افراد نوع واحد لا يختلف
باختلاف انحاء التشكيك وانه لا يمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً مادية ومثالية وعقلية واعترض عليه
المصنف العظيم (رض): بان ذلك على تقدير اتقانه، انما يكون في المتواطئة من المهيئات
لا المشككة، لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام .

وقوله ب: ان الجوهر هو الذي من شأن ماهيته، اذا وجدت في الخارج ان تكون لافي موضوع، اخذ يشنع على معاصره القائل ب: ان ماهية الجوهر الموجودة في الذهن ليس جوهرًا في الذهن، بل عرضاً وكيفاً؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كيفاً. وقد ذهل عن ان هذا الالتزام وارد عليه بأبلغ وجه؛ فان ما يلزم على معاصره بحسب الوجودين، يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد، فان المقولات اجناس متباينة. ويلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن، مندرجاً تحت مقولة الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي مما يصدق عليه معنى الكيف ايضاً بأي اعتبار اخذ.

فان الوجود من النفس الشخصية المحفوف بعوارضها ولواحقها النفسانية، موجود خارجي وهو عرض فيكون كيفاً نفسانياً خارجياً وان كان جوهرًا ذهنيًا لا خارجياً على عكس ما اختاره وقدم ان المراد من كون شيء خارجياً وذهنيًا، ليس مجرد خروجه عن النفس وعدم خروجه عنها، ليلزم ان يكون العلم والقدرة والشجاعة من الأمور الذهنية. بل المراد منه ترتب الآثار والأحكام المختصة بحقيقة ذلك الشيء وعدمه. ولا شك ان الوجود من الجوهر في النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج، اي الواقع لظهور ان الإنسان العقلي ليس جسمًا ولا ناميًا ولا حساسًا ولا ناطقًا. اللهم الا ان يلتزم في معاني هذه الأشياء، بل في جميع الحدود للأمور الجوهرية التقييد بكونها «اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا». وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة العقلية كيفاً بالفعل وبين كونها جوهرًا بهذه المعاني. ولعل القائل بمذهب الشبح والمثال، لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار^١.

فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية، كصفات ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأولي الذاتي ويكذب هي عنها بالحمل

١. والسيد السند حيث قال معنى انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات هو: ان الصورة العقلية من الانسان جوهر لانها في الخارج كانت جوهرًا مثلاً واما في الذهن، فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً واعترض عليه معاصره الجليل: ان القائل بالشبح يعجز عن مثل هذا الاعتبار.

بيان ذلك : ان كل مفهوم كليّ تعقلنا فيوجد ذلك المفهوم في الذهن ، كما قرّرتم فوجوده فيه اما مع التشخص أولاً والثاني محال ، لأن الوجود لا ينفك عن الشخص^١ ووجود المبهم ، مبهماً غير معلوم وعلى الأول يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقلنا الإنسان ، انسان شخصي مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية ، اذلو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد ، لكن التالي باطل بديهية واتفاقاً ، فالمقدم مثله .

والجواب :

ان الوجود في الذهن وان كان امراً شخصياً ، الا أنه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ عنه ذلك الفرد ، نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا حكم العرض الجسماني وتعقله .

وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الأول ، ان الماخوذ من الجواهر النوعية الجسمانية في الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصياتها .

وامّا كلية الوجود الذهني وصدقه على كثيرين ، فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصية الذهنية والخارجية . ثم لاستحالة في كون شيء واحد كلياً باعتبار جزئياً باعتبار ، كما مرّ سيما بالقياس الى الوجودين على ماهو المشهور . والحق ان كون الشيء كلياً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصية ، ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحي ومدركاً بادراك غير شهودي اشراقي ، كما حقق في مقامه .

وان ألح ملح وارتكب مرتكب كالمحشي لكتاب التجريد^٢ وامثاله ان الانسانية التي في الذهن ، يشارك الانسان في الحقيقة الإنسانية وهي جوهر وحالة في الذهن ومحلّها مستغن عنها ، فقد ركب شططاً ووقع فيما لانجاة عنه على ما علمت آنفاً . ثم العجب ان المولا الدواني مع اصراره على جوهرية المعقولات الجوهرية الموجودة في الذهن .

١ . عن التشخص ... ل . ق .

٢ . وهو الحكيم التحرير ملا جلال في حواشي : القديم والجديد والاجد .

بحيث يمرُّ سطح واحد وهمي على الجميع وسائر الشرايط المخصوصة. يوجب ان يظهر للنفس عكساً وخيالاً من الوجود العيني بتوهم ان هذا بعينه هو وليس كذلك، بل الشخص موجود عيني بالذات والشبح معدوم بالذات موجود بالتبع، اي بالمجاز والماهية مشتركة بينهما، لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك في الثبوت بالعرض. واسم الخيال اذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآتية احق من غيرها.

لأن وجودها لا يكون الا على غلط الحس ككثير من الأوضاع والهيئات الحاصلة من اغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة كـ «قوس-قزح» و«هالة» وذهاب العين وما يراه الأحول من ثواني الصور. ونسبتها الى الباصرة، كنسبة الصدى الى السامعة^١. بل لكل من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابه يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الا انه ليس آياه.

فكل هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما ان ماسوى انحاء الوجودات من الماهيات اعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس، حاكية لها وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء كما في^٢ الفرس:

همه عالم صدای نغمه اوست كه شنيد اين چنين صدای دراز؟

الاشكال الثالث

اشكال ودفع

انه لو كان للأشياء وجود في الذهن - على ما قررتم - يلزم ان يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية والأنواع العرضية، فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها يكون ذلك الشخص كلياً ونوعاً.

خود صدا آنست ديگرها صداست

١. في المنظوم: آن صدا کو اصل هر بانگ و نداست

٢. كما في نظم الفرس ... ل ق.

وجميع السلاك من الأمم المختلفة وارباب الشرائع .

تعقيب وتحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذا العالم المتوسط بين العالمين الحسّي والعقلي^١ كما ذهب اليه الحكماء المقتسنين انه ار الحكمة من مشكاة نوء الأنبياء - سلام الله عليهم اجمعين - حسبما قرّره وحرّره صاحب الاشراف - قدس سره - الا انا نخالف مع هذا الشيخ ، العظيم الحكمة والذوق في كيفية تقريره وتحريره لهذا المطلب بامور :

الأول : ان الصور المتخيّلة عندنا موجودة في عالم النفس وصقعتها بمجرد تأثيرها وتصويرها ، كما اوماننا اليه ، لافي عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر مباين لها ، كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيّلة ودعابات الجزافية وما يعبث بها من الصور الاختراعية والأشكال القبيحة الشيطانية المخالفة لفعل الحكيم ، ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيّلة في تصويرها وتشكيلها ، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت .

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادي العالية واعتدلت صفاتها ، فيوشك ان يكون فعلها فعل الحق ، كما للأنبياء والأولياء ويكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى^٢» .

والثاني : ان الصور المرآتية موجودة عنده في عالم الخيال وعندنا هي ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ، ثبوتاً ظلياً أي وجوداً بالعرض لا بالذات ، فان وضع المرآة وصفاءها وتوسط الجسم المشف بين الجليدية والمرآة وكذا بين المرآة والشخص الرائي على وضع خاص من وجود زوايا ثلاث :

احداها : الشعاعية الأصلية . وثانيها : الانعكاسية . وثالثها : التي توسط بينهما

١ . هذه العبارة : انا ممن ... موجود . في حواشي الشفا وكتاب الاسفار وغيرهما .

٢ . الانفال (٨) آية ١٧ .

ومما يعول على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو: إن الإبصار ليس بالانطباع في العين، كما هو رأي المشائين، ولا بخروج الشعاع منها الى المرائي كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها*. فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لا غير، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري بالمرائي فرآه.

قال: «فكذلك صورة المرآة ليست في البصر، كما علمت وليست هي صورتك او صورة ما رايتها بعينها كما ظن». لانه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ونسبة الجليدية الى المبصّرات كنسبة المرآة الى الصورة التي يظهر منها. فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية، بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير؛ فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحاً محضاً، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة.

فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس ايضاً اشراق حضوري، فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة، لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع. وبمثل ما امتنع انطباع الصورة في العين، يمتنع انطباع ما في موضع من الدماغ. فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان والا لرآها كل سليم الحس. وليست عدماً محضاً والا لما كانت متصورة للنفس ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية. واذ هي موجودة وليست في الأعيان الحسية ولا في عالم العقول، لكونها صوراً جسمانية مقدارية ولا عقلية^١.

فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي، تشبيهاً بالخيال المتصل. وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الأقدمون كـ «افلاطون» و«سقراط» و«فيثاغورس» و«انباذقلس» وغيرهم من المتألهين

١. في نسخة د، ط: صوراً جسمانية لاعقلية.

او مظاهر طبيعيّة، كالمرايا الصناعيّة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الأعظم، كما هو رأي صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيّين، اوفي عالم مثالها الأصغر على مذهبنا اليه . وبالجملّة فأنّما يثبت بدلائل الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر وان لها وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواسّ.

وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيّة، بل يشاهد النفس المجردة المنزهة لذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنيّة، كما يشاهد هذه الاشباح الهيولانيّة بمعونة القوى الظاهرة، كما يشاهد الذوات العقليّة النوريّة بذاتها المجردة النوريّة المفارقة عن الكونين .

والحق ان للنفس في ذاتها تنزّلات وترقيات ولها وحدة جامعة، تارة تنزل الى مرتبة ارض الحس المكتنف بالمادة العنصريّة، وتارة تصعد الى سماء العقل، وتارة تتوسط بين العالمين . ففي كلّ مرتبة من المراتب الثلاث يكون في عالم من هذه العوالم ويدرك الموجودات والصّور التي تخصّ بذلك العالم من جهة اسباب ومناسبات، واغراض ودواع يتأدّى بها الى عالم خاص وموجودات خاصّة منه، هذا خلاصة الكلام في هذا المقام . ومن استحکم هذا الأصل، انكشف له كثير من الحقايق الحكميّة والأصول الدينيّة والمقاصد الشرعيّة^١ وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة في اثبات الوجود الذهني كما لا يخفى .

وقد تصدى الشيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريّة «شهاب الدين» المبرور لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقداري البرزخي . لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب .

١ . ومنها مسألة تجسم الأعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفيّة تبدل الخلود الاخرويّة وبها يثبت اصل مسألة المعاد وكيفيّة استحکام بنيان الصور البهيمة والملكيّة وعدم انقطاع العذاب عمّن تحول هذه الصور في نفسه وصارت من حيث الرسوخ، كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطائف الواردة في الاخبار والايات .

لبخار حاصل في حشو الدماغ.^١

وكذا اذا تصورنا زيدا مثلاً مع اشخاص اخرى ، انسانيةً تحصل في تلك الكيفية المسماة بالخيال ، اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين ، مشغولون في تلك القوة بحرفهم وصناعاتهم ، وهو مما يجزم العقل بطلانه ، وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح الدماغية ، فانه شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير ، مما لا يخفى بطلانه .

والاعتذار بـ : ان كلا منهما يقبل القسمة لا الى نهاية غير مسموع ، فان الكنف لا يسع الجبل وان كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهاية . وكذا الاعتذار بان الأشخاص الخيالية ذوات مقادير صغيرة الا ان النفس تستدل وتقيس اليها مقاديرها الخارجية ، لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التي بين الخارجيات ، لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا ، على مذهب الانطباع اوفي الخيال لا يستدل من واحد ، واحد من الصور المرئية الحاضرة عندها على مافي الخارج . فالاشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية .

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالي ، منفصل عن الخيال كما ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهية من الخسروانيين والمتألهين من الإسلاميين ، على الوجه المحقق الذي كشفنا واوضحنا سبيله وقومنا دليله على ما سنشير اليه .

واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج غير هذا العالم الذي يدرك باحدى الحواس الظاهرة ، فلافسحة له غن مضيق هذا الاشكال ولا مندوحة الا بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال . على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الاشباح الخيالية وانطباع الأمثلة المقدارية في القوة الدماغية ببيان واف ودليل شاف ، كما لا يذهب على متبعي كتبهم واقوالهم ، بل ليس لهذه القوى الإدراكية الا كونها آلات واسباب معدة لإدراكها

١ . قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته والجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهني فينا انما هو قوتنا الإدراكية ... وفي ذلك اشكالات ينبغي ذكرها و الجواب عنها .

ولا كاذب في هذا القول.

فمفهوم الإنسان معنى وهو الحيوان الناطق، يوجد في هذا العالم الأدنى بوجودات متعددة وفي العالم الأعلى بوجود واحد. أما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس ذوا ادراك كلي. واما ذاك فهو وجود يصدق عليه أنه: جوهر قايس، فعال للمعقولات، ذو عناية بالمحسوسات التي هي، امثلة لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً.

ففي الخارج يظهر من مظاهر حسية متعددة وفي الذهن يظهر للنفس من مظهر واحد عقلي مسمى بروح القدس، وسيلة كيفية نفسانية هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانية بها، يقع المشاهدة العقلية لذات ذلك المفارق.

فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيرة. فبالنور يرى النور، كما ان بنور الشمس ترى الشمس وهكذا تكون مشاهدة كل معلول لذات علته الفياضة.

[الاشكال الثاني]

انا نتصور جبلاً شاهقة وصحاري واسعة، مع اشجارها وانهارها وتلالها وواهدها^١.

ونتصور الفلك والكواكب العظيمة القدر، كثيرة العدد على الوجه الشخصي المانع عن الاشتراك. فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً عظيماً او صغيراً ولا مثقولة بمقدار عظيم او صغير. بل كيفية وقوة عارضة

١. آنچه که در این صفحه و صفحات دیگر ذکر می شود، نقل اشکالاتی است که بنا بر قول به وجود ذهنی وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند. همانطوری که می بینیم اشکال را بدون عنوان ذکر نموده است. در اسفار در مقام بیان تقریر اشکالات، این اشکال را به عنوان «الاشکال الثاني» تقریر فرموده است و در مقام تقریر اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است: «في ذكر شكوك اعتقادية وفيه فكوك اعتقادية ... الاشكال الاول ان الحقائق الجوهرية ... الاشكال الثاني انا نتصور جبلاً ...» رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب.

هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لاذواتها وحقايقها، حصول تبعية انعكاسي^١.
ومن هاهنا أيضاً يظهر ظهوراً تاماً ان مفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون مصداقاً له.
اذ الماهيات هي نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشيء الموصوف، لا يلزم
ان يكون موصوفة بتلك الصفة، فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه
وليس للشجاعة شجاعة.

[المقصد الخامس: في دفع الاشكال وهو]:

قريبة المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانية [حين] موافقاتها الموجودات
الخارجية، لاجل صقالتها وصفاءها وتجرد ذاتها عن المواد، حكايات لصور عقلية او
خيالية او حسية، كما يحصل في المرآة اشباح الأشياء وخيالاتها* والفرق
بين الحصولين، ان الحصول في المرآة بضرب شبيه من القبول ومن النفس بضرب
من الفعل والوجود. ولا تظن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال
المنكرين للماهيات الجوهرية والعرضية، نحواً آخر من الظهور والوجود*. اذ الفرق
متحقق بين الطرفين بان: طريقتهما ان الوجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته
[و] في الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته*.

وهذه الطريقة ان الماهية الإنسانية وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين وشيئته
(شيئية - خ ل) ثابتة في كلا الطرفين وانها لاحظ لها من الوجود في احد منهما
بان يصير الوجود فيه صفة لها، حالاً فيها او متحداً بها، اتحاد شيئين متحصّلين
في الوجود.

الا ان لها ضرباً من الاتحاد، مع نحو من الوجود او انحاء منه، اتحاداً ظلياً عقلياً،
بين متحصل وغير متحصل كاتحاد المرآة والشخص، فنقول: هذا زيد ولست بصادق

١. في نسخة ل، ق: «ان الحاصل للنفس...» وفي الاسفار: «يحصل للنفس...» وهكذا في حواشي
الشفاء وغيرها.

واصل المقصد هاهنا ينكشف حق الإنكشاف بان يعلم ان كل وجود جوهري او عرضي تصحبه ماهية كلية يقال لها عند قوم: العين الثابت. وهي في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها، لا موجودة ولا معدومة ولا متصفة بشيء من صفات الوجود والموجود من العلية والتقدم والتأخر، كما مرّت الإشارة.

فكما ان الموجود في نفسه - سواء كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلة او غيره كالاعراض والصّور - انما هو نحو من الوجود - مجرداً كان او مادياً، معقولاً او محسوساً - ولها ماهيات كلية متّحدة معها ضرباً من الاتحاد. فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هي انحاء الوجودات الحسية او العقلية.

اما الحسيات فباستيناف وجودها وصدورها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها، كالجليدية والمرآة والخيال^١. واما العقليات فبارتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس، كما في المشهور؛ اذ لا تسلط للنفس على انشاء الذوات العقلية، لانّها اشرف من النفس والأخس لا يحيط بالأشرف.

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات في ذاتها، شخصية وباعتبار ماهياتها، كلية صادقة على كثيرين من اشخاص الاصنام النوعية. وحصول الماهيات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات للعقل، حصول تبعي ووقوع عكسي. ووقوع ما يتراءى من الأمثلة والاشباح في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانّها في ذاتها جواهر او أعراض، فكما ان ما يتخيل من صورة انسان مثلاً في المرآة ليس انساناً بالحقيقة، بل شبح انسان متحقّق بتحقيقه بالعرض، فكذلك ما يقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهرية والعرضية

١. والمظهر للصور الخيالية والموجودات البرزخية عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرآة ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المظهر والمظهر والمدرك والمدرك هو الخيال الانساني او غيره وسيأتي ما ينفعك في فهم مرام هذا العظيم في تعاليننا على هذه الرسالة فانتظر.

على الأشخاص المدرجة تحت نوع تلك النفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور^۱.

كشف وإشارة

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية، يشاهد ذوات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها، كما يراه جمهور الحكماء. بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيل، ثم الى المعقول وارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة، ثم الى ما وراء هما ومسافرة من هذا العالم الى العالمين الآخرين وفي قوله سبحانه: «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون^۲» اشارة الى هذا المعنى.

فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا، لأن مفهوميهما من جنس المضاف وأحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر. ولهذا قيل: «الدنيا مرآة الآخرة» وكذا العكس. والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان وافعاله وصفاته وعقائده في هذا الدار، يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة. واعلم ان هذه المسألة اي اثبات الوجود الذهني وتحقيقه على الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة، من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الدينية ومباحث الايمانية. فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب.

-
۱. سیاتی منّا تحقیق الکلام فی المقام؛ چون اتحاد علت با معلول، اتحاد حقیقت و رقیقت است و تقوم معلول به علت مطلقه، به حسب صریح وجود اتم از تقوم ذات به اجزاء ذات و ذاتیات می باشد، قهراً وحدت در مقام اتم از وحدت یا اتحاد ذات و ذاتیات است.
 ۲. الواقعه (۵۶) آیه ۶۲. در تعلیقات این رساله به طور مبسوط تحقیق می شود که مبدأ عقاب و ثواب، اعم از جسمانی و روحانی ناشی از تجسم اعمال و افعال است و نفس به اعتبار اتحاد با صور عقلیه و خیالیّه، خود عالم مستقل و تام تمامی است که عقاب و ثواب و منشأ رحمت و غضب را در ظاهر و باطن وجود و عرصه هستی خویش مشاهده می نماید. ما در این حواشی در حقیقت معذب داخلی و خارجی مفصلاً بحث نموده ایم.

أدراك المدركين ؛ فان ضعف الإدراك وقلة النيل وقصور الحظ ، كما قد يكون من جانب المدرك كضعف العقول في إدراك الأمر المعقول ، اما لضعف فطري او كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنيئة الظلمانية ، فكذلك يكون من جانب المدرك وذلك لوجهين : اما لغاية جلالة وظهوره او لغاية خفائه وقصوره .

فالأول كالساري عن اسمه وضرب من محاوريه كالملائكة المقربين وأولياءه الكاملين .

والثاني كالهولي الأولى والحركة والزمان .

فالنفس الإنسانية مادامت في هذا العالم ، يكون تعقلها للأشياء العقلية والذوات المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك ، يكون المدرك بهذا الإدراك وان كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه ، قابلاً بحسب قياسه الى هذا الإدراك للشركة بين جزئيات ، يكون لها ارتباط بذلك المدرك العقلي من جهة انها معاليل لوجوده واشباح لحقيقته ومثل لذاته . ولا عجب في كون المفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشيء او أشياء محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو .

او لا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الإنسان وافراد الحيوان وليس ملاك الحمل في هذين المفهومين ، إلا كونهما مأخوذتين من النفس الإنسانية او الحيوانية ، بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها . وحقيقة النفس وجوهرها مغايرة لجوهر المجموع المركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل . ومع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه . فمنشأ الحمل ومصحح الاتحاد بوجه ليس إلا كون النفس مقوماً للبدن بحسب الوجود وللمجموع بحسب المعنى والماهية ، كما سنبين الفرق ان شاء الله .

فاذا كان كذلك ، فلا شك ان نسبة كل واحد من المثل العقلية والذوات النورية الإدراكية ، التي هي أرباب لأنواع الجسمانية الى أصنامها اوكد في العلية والارتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص* . فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها ، أولى من حمل المشتق عن النفس

منها : كون النفس هيولا للصور الجوهرية ؛ ومنها : صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً ؛
ومنها : اتّصاف النفس بامور هي مسلوبة عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون
والزوجية والفردية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه اذا ثبت وتحقّق أنّ قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ، ليس بالحلول [بل] بنحو
آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً ، فلا حاجة الى القول بان ما هو قائم
بالنفس غير ما هو حاصل لها اوفيهها ولا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ولا الى القول
بان [كون] الكيفية النفسانية من مقولة الكيف ، ليس إلا من باب التجوّز والتشبيه . بل
بان حصول هذه الصور الإدراكية في انفسها عين حصولها للنفس .

ومعنى حصولها لها وقيامها بها هو : انها موجودة في صقع من النفس ناشية منها
نشأة اخرى ، لا كنشوء الصور الصناعية الحسية من ارباب الصنایع الجزئية في هذا العالم
وهذا نمط التحقيق في ادراك الحسيات والخياليات من النفس .

واما حالها بالقياس الى الصور العقلية للأنواع المتأصلة ، فهي بمجرد اضافة اشراقية
يحصل لها الى ذوات ومثل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع وهي المثل الأفلاطونية
الموجودة في صقع الربوبية .

وكيفية ادراك النفس اياها ان تلك الصور لغاية شرفها وعظمتها ، لا يتيسر للنفس
لعجزها في هذا العالم وكمال قوتها بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة ، ان يشاهدها
مشاهدة تامة نورية ويراهها رؤية صحيحة عقلية ويتلقاها تلقياً كاملاً ، بل انما تشاهدها
وتراها ببصر ذاتها النفسانية ، مشاهدة ضعيفة ويلاحظها ملاحظة ناقصة ، لعلّوها
ودنوّ النفس مثل إبصارنا شخصاً في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة
شخصاً ، فيحتمل عندنا ان يكون زيداً او عمرواً او بكراً وقد تشكّ في كونه انساناً او
شجراً او حجراً ، فكذلك يحتمل المثال النوري والصور العقلية القائمة بنفسها عند
ملاحظة النفس اياها ، ملاحظة ضعيفة العبوم والإبهام والكلية والاشتراك مع كونها
جزئية متعينة في نفسها ، لأن تلك الصفات من نتایج ضعف الوجود وهي المعقولة على
النحو الضعيف ، سواء كان الضعف ناشياً من قصور وجوده المدرك او من فتور

ومكونة لذوات مجردة عقلية ابداعية بناءً على اعترافه بأنه عند تصوُّرنا الأشياء يحصل امر معقول، غير قائم بالذهن ولا بامر آخر، كما هو الظاهر. وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من المستبين فساد واستحالته. كيف والنفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة وإنما يخرجها من القوة الى الفعل، جوهر عقلي من العقول الفعالة؛ فاذا كانت النفس مفيدة للفعل كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً ومحصولاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود هذا محال فاحش.

وأيضاً يلزم على ما تخيله وتوهمه كون المعلوم كلياً وجزئياً معاً. اما كونه كلياً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجية منتزعا منها. واما كونه جزئياً فلو جوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.

وأيضاً ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرداً عن المادة، قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك، فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفاً والآخر مظروفاً. والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود، انما يتصور في المقادير والأجرام بحسب مناسبة وضعية. نعم هاهنا شيء آخر ليس في عيش هذا القائل ان يطلع عليه وسنشير اليه ان شاء الله تعالى.

المقصد الرابع: في ذكر نمط الهامي في دفع الاشكال لم يسبق اليه فهم احد من الرجال ان من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين، له ان يحقق هذا المقام ويحسم مادة الإعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينياً حسب ما لو حنا اليه في صدر البحث:

ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية، اشبه بالفاعل المبدع المنشئ منها بالمحل القابل المتصف، اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة، التي مبناها ان النفس محل للمدركات والمعلومات وان قيام شيء بشيء ليس إلا باتصاف ذلك الشيء به، من جهة الحلول.

وذاثياته كالأبيض والضاحك والنامى والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عين زيد ذاتاً ووجوداً. فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض. وكما ان كون الجوهر ذاتياً وجنساً لزيد، لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب والناطق، فكذلك الحال في الموجود الذهني؛ فان من جملة الحقايق الكلية العلم. واذا وجد فرد منه في الذهن، فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم؛ ب: ان يكون ذلك الفرد جوهرأ أو كمأ أو اضافة.

فهذا الفرد من العلم عند تصورنا الإنسان مثلاً، يصدق عليه الكيف والجوهر معاً. لا بان يكون كلاهما مقولة له اي جنساً عالياً، بل بان يكون احدهما جنساً له والآخر عرضاً له.

لكن الأولى والأقرب الى التحقيق الذي مر أن يكون الكيف، جنساً بعيداً له والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضاً عاماً له والإنسان محصلاً ومعيناً له ومتحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه، ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ما قصدناه.

المقصد الثالث: في ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه

فنقول: ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار، موافقاً لما عليه القوم فلا يفي الا بدفع اشكال كون شىء واحد علماً ومعلوماً وكونه كلياً وجزئياً، لانه هذه امور نسبية يختلف تحصيلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة.

واما اشكال كونه جوهرأ وعرضاً فبمجرد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب عن ورود التناقض؛ لأن الجوهرية والعرضية من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتغيرين وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب جديد من غير ما سبق اليه دليل وبرهان، انه قد تقرر عندهم وسيجيء إن شاء الله، ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها، فانها ذات عقلية عامة بذاتها موجودة بابداع الله تعالى قبل عالم الأجسام.

فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانية عند تصوّره العقولات محصلة

فان سألت عنّا: اليس الجوهر مأخوذاً في طبائع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع افرادهما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد، حسّاس ناطق، والزمان كمّ متصل غير قارّ، والسطح كمّ متصل قارّ منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب: ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب ان يصير هذا المجموع، الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه]. بل ألّازم منه صدقه على أفراد الإنسان وشخصياته الموجودة، كما ان مجرد كون مفهوم الجزئي عين نفسه، لا يوجب كونه ولا كون حدّه جزئياً له وكون الشئ عين حدّه وان كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئياً كلياً. فمعنى كون الناطق - حيواناً - وانساناً، ان كلّ ما وجد في الخارج، كان ناطقاً، فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً وانساناً. وكذا قياس كون كلّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين الناطق.

وبالجملة كون الشئ مندرجاً تحت مقولة اوجنس، متوسط اوسافل، ليس يستلزم الا دخول معناها في معناه وصدقها على أفرادها الخارجية. واما صدقها على حدودها ومفهوماتها، صدقاً متعارفاً غير مستلزم؛ فقد تلخّص مما ذكرنا: ان الوجود من الجوهر في الذهن، شئ واحد هو جوهر ذهني عرض، بل كيف خارجي اي حالة ادراكية كيفية يظهر بها وينكشف عند العقل ماهية الجوهر عند وجودها العيني. فافهم واحسن اعمال رويتك في بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتى خيراً كثيراً).

المقصد الثاني: في دفع هذا الاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر والكم وغيرها كيفاً ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق كيف على العلوم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه. بل مع التحفّظ على ان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة مع كونها كيفاً ايضاً بالحقيقة.

بيانه: انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته واعراضه

هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي وليس عينه بحسب الحمل العرضي . اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نُموٍّ واغْتذاءٍ وحركة اراديةٍ وادراكات جزئيةٍ وكليةٍ بمعنى ان يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملاً شائعاً ومن ارتكب هذا، فقد فارق بديهية العقل .

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهرًا وكيفاً لاختلاف الحملين في الجوهرية والعرضية . ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدواني واتباعه، فان مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه؛ نعم ماهية الجوهر يصدق عليها انها ماهية شيء وجوده لا في موضوع وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهية بعينها، بحيث اذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع؛ كيف وهذا الوجود ايضاً وجود خارجي لا مر قائم بالذهن، الا ان ذلك الامر ماهية لشيء آخر، هو من مقولة الجوهر وله ماهية اخرى هي من مقولة الكيف .

والسر في ذلك ان كل ماهية ومعنى لشيء، فهو تابع لنحو من انحاء الوجود، يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية وماهية الجوهر امر وجوده لا في موضوع، فكل وجود لا في موضوع، يصدق عليه ماهية الجوهر . ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهية الجوهر الموجودة في الذهن بوصف الكلية والمعقولة والتجريد عن الزوائد، ماهية الجوهر بالحمل الشائع الصناعي .

اذ ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفة وحالة، ينتزع العقل منها معنى الجوهرية والوجود المستغني عن الموضوع وان كانت هي بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الذاتي الأولي وهذا وان كان امراً عجيباً، حيث ان ماهية الجوهر لا يكون جوهرًا ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لا يكون بصفة، الا انه ممّا ساق اليه الفحص والبرهان .

بل نقول: ان الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها، لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس - (اي وجود حالة او ملكة في النفس يصير مظهرًا ومصدرًا لها كما سنبين) - تحت مقولة الكيف .

المقصد الاول: في دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدمة هي: ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الإتحاد بينهما في المفهوم والماهية وقد يكون عرضياً متعارفاً ومعناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الإتحاد بينهما في الوجود والهوية. وقد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئي والتشخص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم والأشياء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشباهها.

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالاول ويكذب عنها بالمتعارف ولهذا اعتبروا في شرايط التناقض من الوحدات، وحدة اخرى، غير الثمان المشهورة، هي وحدة الحمل. فاذا تمهدت هذه فنقول: ان ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء، ليس إلا أن للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهياتها، لا بهوياتها وشخصياتها وإلا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً خارجياً، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فاذن مؤدّي الدلائل ليس إلا حضور معاني الأشياء في اذهاننا، فالحاضر من الجوهر، ماهيته لا فردة والحاضر من الحيوان، مفهوم الحيوان، لا شخصه. وكما ان مفهوم الجوهر كلي وجنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه وإلا لكان مركباً من الجوهر وشيء آخر متقوم به، لم يكن ما فرضنا جوهرأ مطلقاً، جوهرأ مطلقاً (هذا خلف)؛ بل لابد أن يكون جوهرأ بأحد الحملين، عرضاً بالآخر.

فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق في انه حيوان او انسان بأحد الاعتبارين، لا حيوان ولا انسان بالاعتبار الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كل وجود ذهني لشيء، تعرف كيفية حضور الأشياء عندالذهن، حيث يلزم من وجود ماهية شيء في الذهن ان يكون ماهيته فرداً لنفسه او لما هو اعم ذاتي لنفسه. فمعنى تصورنا الإنسان ان يحصل في ذهننا ماهية الإنسان، اي مجرد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق، عين

خارج الكف مصادفاً للحديد وان لم يكن بالفعل جذاباً وكونه بصفة كذا، لا يتبدل في الكف وغيره.

فكذا حال الماهيات الجوهرية والكيفية والكمية وغيرها في كونها جوهرأ وكيفأ وكمأ وغيرها، لا يتغير عند كونها في الذهن بصفة أخرى، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور وهو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا وكذا)، فحينئذ يندفع المحذور ويرد عليه أن هذه الصورة الجوهرية التي هي موجودة في الذهن لا شبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخص، هي موجودة عينية متشخصة.

كيف والإنسان عند تصوُّره الأشياء يفعل بصورها العقلية والحكماء قد صرَّحوا ب: ان الواهب لتلك الصُّور هو المبدأ الفياض، فلامحالة لا بد أن يكون للمفاض وجود، كما ان للمفيض والمستفيض وصف الافاضة والاستفاضة وجوداً؛ فاذا كان للصورة الذهنية عند كونها في العقل وجود، يعود المحذور المذكور (جذعاً). اللهم إلا ان يراد من الخارج ما يقابل القوة المدركة، لا ما يترتب فيه على الماهية الآثار المختصة بها. وهو تحكم والا يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكية، كلُّها موجودات ذهنية.

المسلك الثالث: في دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجي

ومنهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً، شيان احدهما: موجود في الذهن غير قائم به وهو معلوم وجوهر وكلّي.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا اشكال اذ لاتنافي لتعدد الموضوع في متقابلين.

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقلنا شيئاً إلا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه إحداث مذهب ثالث، لا يصار اليه إلا بدليل وبرهان.

هذه خلاصة اقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير. واما ما جعله قسطاً ونصيلاً لنا في هذا المقام من الرد والإحكام والنقض والإتمام، فهو ممَّا اذكره في عدة مقاصد.

وعرضاً. فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود الناعتي، يجوز تبدله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسم ساير الاعراض في الخارج، فكما يجوز كونه عرضاً عاماً لمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عاماً للجوهر ايضاً في الذهن، حتى يكون افراده الذهنية عشر مقولات وافراده الخارجية تسع مقولات.

وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشيء جوهرأ بحسب الماهية، عرضاً بحسب نحو الوجود؛ فان الجوهرية حال الماهية، اذ معناها كون الماهية بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع والعرضية حال الوجود، بل نحو من انحاء الوجود؛ لأن معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: ان في الصورة المذكورة كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرأ وعرضاً، يلزم ان يكون شيء واحد جوهرأ وكيفأ، لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهرية الذهنية. فالقوم تشعبوا في دفع هذا الاشكال فرقاً:

المسلك الاول: في دفع الاشكال وهو مسلك السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي فمنهم من التزم انقلاب ماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفأ في الذهن. وفيه ما لا يخفى من الفساد، خصوصاً مع الاعتراف بان للأشياء الموجودة، نحواً آخر من الوجود ومع الاعتراف بان لاذاتي مشترك بين المقولات العالية.

المسلك الثاني: في دفعه وهو مسلك معاصره الدواني ومنهم من ادعى أن اطلاق الكيف عليها، من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءً على قيد زايد اعتبروها في تعريف الكيف، بل كل مقولة ايضاً وهو انها ماهية اذا وجدت في الخارج، كانت كذا وكذا. ومثله بالمغناطيس الذي في الكف، يصدق عليه خاصية جذب الحديد على وجه اخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد، اذا كان في

ورموزهم ويستفاد من آراء اهل الكشف والشهود^١ ويؤدّي اليه التعمّق في مقاصد الربوبيات، كما ستطّلع عليه في مباحث المثل الافلاطونية وبعض الاستبصارات العرفانية وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهمية واضواء عقلية

قد تقررّ عند المعلّم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين «ابي نصر» و«ابي علي» وتلامذته واتباعه وجمهور المتأخرين، أنّ ظرف الوجود العقلي والظهور المثالي للأشياء فينا، انما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والخيالية. فالكليات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الخيال. ف وقعت للناس في ذلك اشكالات كثيرة مذكورة في مؤلفات المتأخرين.

وتكلّفوا في دفعها تمحّلات شديدة، قد اوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير^٢ مع اجوبة تحقيقية يقع للنفس اعتماد عليها، كما يظهر لمن يراجعها ان شاء الله. *

واما ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي اشكالات:

الاشكال الاول

اولها: ان الانسان اذا تعقل الحقائق الجوهرية، يلزم بناءً على اثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجي بالذهني ان تكون ماهية واحدة جوهرًا

١. من قولهم: ان الوحدة الاطلاقية لا يابى عن الاجتماع مع الاضداد وان الوجود يجتمع مع المتقابلات ويظهر بصورة الضدين.

٢. أي: في كتاب الاسفار وفي حواشيه النفيسة على الشفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث ولقد اجاد في ما افاد وجاء بتحقيقات، لم توجد في زبر الاولين من الحكماء المتألهين وان كانوا من الاولياء المقربين ولا في كتب الحكماء المحقّقين في الدورة الاسلامية.

فاعلم ان في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس ؛ فان لفظ الكلّي يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معانٍ : احدها : صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان ، والثاني : معروض هذه الصفة بالفعل ، والثالث : الماهية من حيث هي هي ، التي من شأنها ان يتصف بالمعنى الأول عند تجرّدها عن القيود الحسية ، وكلامنا في هذا المعنى والموجود بعين الشخصيات ليس إلا المعنى الثاني وتحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهية ، كيف ولو كانت الماهية المتصفة بصفة الكلية والعموم ، موجودة بنحو وجود الحسيات المادية ، متحدة بوجود شخصياتها في الخارج ، فيلزم ان يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم ، متشخصاً بتشخصاتها متعددة ، معروضاً لعوارض متكثرة متقابلة باقياً مع زوال كلّ واحد منها ، موجوداً في امكنة متعددة؟! وهو ظاهر البطلان عند المحققين وان التبس بطلانه على بعض المتشبهين باهل العلم .

واما الموجود العقلي فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسي المشار اليه ، ووحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعية والمقدارية ، فوحدته العقلية يجمع الكثرات الحسية ، اذ لها الحيط والسعة ولهذه الوحدات الضيق والحصر والقصور . فهي مع فردانيته يجمع هذه الوحدات مع تعددها ، فلا تناقض بينهما والتناقض انما يتصور بين وحدة وكثرة تكون حاصلة من تكرّر تلك الوحدة^١ .

ثم الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض ، انما هي الوحدة الوضعية والحسية ، دون العقلية والذهنية وإلا لاوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرّين متقابلين ، التقابل المستحيل ، مع انه ليس كذلك (هذا خلف) .

وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التقابل وان كان امراً غير مشهور ولا منصوفاً عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين ، لكنه يلوح من إشاراتهم

١ . لا الواحد الذي لا ثاني له من سنخه ويجمع مع قيد الوحدة في الكثرات والكثرة ، عبارة عن تجليه بصور المتكثرات .

المسلك الثالث في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ما هو قريب المأخذ عما ذكر وهو أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية، معناً واحداً نوعياً أو جنسياً، بحيث يصح أن يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلي.

فهذا المعنى يمتنع ان يوجد في الخارج واحداً، والا لزم اتّصاف امرٍ واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية. فوجوده في النشأة الخارجية الحسية، لا يكون إلا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه وحدانياً محتملاً، لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي الكلي، وجوداتها الحسية الجزئية.

فوجوده من هذه الجهة، ليس في عالم الحس والجهة والا لاختصاصاً بمكان خاص ووضوح مخصوص، ينافي وجوده الانحصاري المضيق، وجود ما يغيره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل اي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات التي قبلنا يتفطن العاقل الذكي بنحو آخر من الكون وينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى، اقرب الى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزمًا ان ليس للموجودات، الذي يسع بوحدته الذاتية، أطواراً من الكون ويكون له بما هو هو اثار مختلفة وانحاء متفاوتة بجهات متعددة.

شك وتحقيق

فان اختلج في سرّك ان الثابت المحكوم به عند المحققين من علماء الفن، ان الأجناس والأنواع وبالجمله الطبائع الكلية لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها، اذ هي متحدة الوجود معها في الوجود الخارجي، فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكل احد.

اثبات الغايات للطبايع الجسمانية.

فاجاب عنه المحقق لمقاصد كتاب الإشارات، بما ذكرناه معترفاً بأن لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها.

المسلك الثانى في اثبات الوجود الذهني

ومنها: ماهو المشهور المذكور في كتب الجمهور.

وهو أننا نحكم على الأشياء المدومة في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل حكماً شاملاً لجميع افراده المحققة والمقدرة، كقولنا: كلُّ عنقاء طائر، وكلُّ مثلث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه، واذا لا وجود للموضوع وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج، فيكون له نحو آخر من الوجود وهو الوجود العقلي الإحاطي، الذي يتشعب منه الأفراد وينبعث منه الأعداد، وهذا تقرير الكلام وتحرير المرام.

ولكن يرد عليه ابحات كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها في غير هذا المقام، مع تصرّفات علمية وتحقيقات حكمية، ليحيط الناظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونمط من الأنظار الأنيقة. فعليك أيها السالك بالمراجعة اليها تشجيذاً للخاطر.

وما يلايم ذكره هاهنا، هو: ان امثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات، والحقيقية لا يستدعي لموضوعها إلا وجوداً مقدراً، لكن المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لا بدّ وان يكون بحيث يسري الحكم عليها الى الأفراد، بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصية او الطبيعية، فانه لا يتعدى الحكم فيها الى فرد آخر.

وبهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة، ولعمري ان كلّ من له عقل صحيح، يعلم يقيناً أن المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة، لا يكون الا في ظرف آخر غير الخارج ونشأة أخرى غير ما يشاهدها الحواس الظاهرة.

قبل وجود تلك الحركة، لأنها علّة - علّة الحركة - والعلة هي السابقة على معلولها في الوجود.

ولما لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي فيما تحت الكون وجود تام قبل تمام الحركات، فلا بدّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني. وهو الكون الناقص، الذي يتوجّه ويتشوق الى تمامه القوة الفاعلة، التي هي في الأجسام الطبيعيّة تصحبها قصورات اما بحسب التجوهر والقوام واما بحسب الفضيلة والتمام.

فالاول كحركات المواد المنويّة والبذريّة في تحصيل الاشخاص الحيوانية والنباتيّة. والثاني كحركات الأجسام البسيطة والمركبة الجمادية في كمياتها وكيفياتها واورانها وأوضاعها، كما سيجيء تحقيقها في مباحث العلّة الغائيّة. فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة عالم آخر، لها ثبوت في ذلك العالم - سوى ثبوتها الخارجيّة - ولها حضور فيه - سوى حضورها العينيّة -.

وذلك العالم هو العالم الباطني المكشوف لذوي الكشف والعالم العيني الذي لا يشاهد بهذا العين ولا بشيء من الحواس الظاهرة، وعالم المثال الذي يكشفه السالك واهل الرياضة.

فان قلت: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون للجسمادات والنباتات والأجسام البسيطة العنصريّة، علوم وادراكات متعلّقة بغايات حركاتها.

قلت: إذا تحقّق الحقائق وقامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشّعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعيّة، التي لها وحدة حقيقيّة لا اعتباريّة ولها وجود بالذات لا بالعرض، فلم يبق للإنكار فيه إلا مجرد استبعاد ناش عن اعتياد الإنسان بما استأنس به ولم يتعدّ فكره الى ما وراءه من أنّ وجود الشّعور في شيء مشروط بآلات حيوانيّة ومبادئ اختلافات افاعيل اختياريّة، والاختيار المطلق شيء والتفنن في الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان احدهما دليلاً على فقدان الآخر* وهذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازي - فخر المباحثين - راداً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في

تنصيص تأكيدى.

قال الشيخ الكامل، قدوة المكاشفين، محيى الدين الأعرابى فى كتاب «فصوص الحكيم»: «بالوهم يخلق كل إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ولا يزال الهمّة يحفظه ولا يؤودها حفظ ما خلقته. متى طرأ على العارف غفلة (ما) عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق. إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات ...» إلى آخر كلامه.

والمقصود من نقل موضع الحاجة أن يتأيد كلامنا بكلامه - قدس سره - فى دعوى: أن نسبة النفس إلى الصور الإدراكية مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثر لأنسبة القابل المنفعل المتصف.

وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى بسط الكلام فى موضع آخر ولعلك ستجد منّا ما يكفيك من التحقيقات اللايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى وإثبات وجود عالمين تأمّن مشتملين على جميع ما فى هذا العالم، مع زيادة قد غفل عنها أكثر الموصوفين بالحكمة، من أتباع المعلم الأول أرسطاطاليس.

فإذا تحقق هذه المقدمات، فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدية إلى ثبوت نحو آخر من الثبوت، سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرة.

المسلك الأول فى إثبات الوجود الذهنى الهمنا به^١ ومحدثنا تأييداً من الله

وهي: أن الطبائع المحرّكة لموادّها العنصريّة، لها توجه إلى غاياتها الطبيعيّة ك: «أين ما»، كما فى البسائط العنصريّة أو «وضع ما»، كما فى الفلكيّات أو «كيف ما» أو «كم ما»، كما فى المركبات. ولا بدّ لغاية كلّ حركة وطلب، أن يكون لها وجود (ما)

فكيف يعرف ماهو مثال له ومراقبة لمعرفته، كما في الحديث المشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

أما كونها مثالا له بحسب الصفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. وأما كونها مثالا له تعالى في الأفعال، فلأن لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة باريها في الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالمها الخاص ما تشاء وتختار ما تريد. لكنها لأجل أنها حين تعلقها بهذا البدن العنصري، ضعيفة القوام والفعلية ضعيفة التأثير والتكوين.

فكل ما يصدر عنها ويترتب عليها من الأفعال والآثار المختصة، التي توجد في عالمها بلامشاركة شيء من المعاونات الخارجية ومباشرة حركات بدنية، يكون لماهيتها ومعناه نحو ضعيف من الوجود والكون، لا يترتب عليه الخواص والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتية.

فإن الثابت في المرأة وإن كان مشاركا للشخص الخارجي في الماهية وصفاتها الإمكانية، إلا أنها مفارقان في الوجود. فذلك الصور المتصورة الثابتة في صقع النفس الإنسانية وعالمها الخاص مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذا الصورة [وهذه صورة له و متحدة معه] في الماهية والمعنى ومخالفة له في الإتصاف بالوجود المخصوص به وعدمه.

هذا إذا اعتبر كونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظر إليها وأما إذا لوحظت مستقلة، فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانية كما ستقف عليه، إن شاء الله تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيات، الذي لا يترتب بحسبه عليها آثارها المختصة عند ما يتصورها النفس وتكون حاضرة في عالم النفس وإن قطع النظر عن الخارج، تسمى وجوداً ذهنياً وظلياً ومثالياً وذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار، تسمى وجوداً خارجياً وعينياً وأصيلاً. فاتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

ناعتاً له، بل حصول الشيء للفاعل الذاتي، اوكد واخلاق من حصوله لقابله، كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة والذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقي الإلهي ولا فاعل بالحقيقة الا هو. وفاعليّة الفواعل الذاتيّة، عبارة عن تكثير جهات افاضته وتعداد حيثيات جعله وإفادته. وذلك الحصول الذي لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيّة، لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل حصولاً اشدّ واوكد من حصول صفة الشيء له،

وقد حقّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: ان حصول صور الممكنات للباري سبحانه ونسبتها اليه، ليس الا قيوميّة لها ويتحد في تلك النسبة معنى كونها عنه وفيه.

يعني: ان حصولها عنه تعالى، هو بعينه وجودها له، من غير قيام حلولي وهكذا الحكم في قيام الصور العقليّة او المتخيّلة للنفس الإنساني.

فان النفس خلقت ووجدت مثلاً للبارئ - ذاتاً وصفة وفعلاً - مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة. والبارئ سبحانه وتعالى منزّه عن المثل، لأنه لا يكون له مشارك في الحقيقة لا عن المثال، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثل.

فللنفس الإنسانيّة في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض، المجردة والماديّة. واصناف البسائط والمركّبات من الأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والجماد والنبات والحيوانات البريّة والبحريّة وسائر الخلايق، يشاهدها بنفس حصولها منها ولها. والناس لفي غفلة وذحول عن عالم القلب وعجائب الملكوت الإنساني، لشدة اهتمامهم بإصلاح الظواهر وقوّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الحق وعرفانه «نسوا الله فانساهم أنفسهم».

والحق تعالى خلق النفس الإنسانيّة مثلاً له ذاتاً وصفة وفعالاً، ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحق. كذلك فمن جهل نفسه واحوالها الباطنيّة وافعالها الملكوتيّة، فهو بان يجهل بارئه اخلق واخرى. لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه،

كانت الآثار المترتبة عليه، أكثر وأظهر وبالعكس في خلافه، حتى أنه قد يكون لماهية واحدة انحاء من الكون والوجود، بعضها أقوى يترتب عليه الآثار المخصوصة وبعضها اضعف لا يترتب عليه تلك الآثار والخواص.

فالجوهرية مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد، يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادة، ثابتاً دائماً مبرئاً [مبترئاً عن الكون والفساد والتغير، فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملائكة المقربين على مراتبها.

ويوجد تارة أخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجية متحرّكاً وساكناً وكائناً فاسداً، كالصور النوعية والنفوس الأرضية على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر.

ويوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من هذين، حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحرّكاً كالصور التي توهمها الإنسان.

والثاني: ان الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والفعل.

والمانع من التأثير والإفادة، مصادفة احكام التجسّم وجهات الإمكان والفقر وحيثيات القوة والعدم، لصحبة المادة ولواحقها. وكل صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه احكام الوجوب والتجرد والغناء، يكون لها حصول تعلّقي لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيين.

واما عند الطبيعيين فكل منشأ الحركة [هو الفاعل] وان كان على جهة الإعداد والتهيئة للمواد كالبناء في بنائه والنّجار في نجره. وهما بالقابل لتلك الحركات، شبه منهما عند اولئك من الفاعل لها.

ثم اعلم ان حصول الشيء للشيء ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه ووصفاً

١. في نسخة (ع. ق): مبرئاً عن الكون والفساد والتغير الا ما شاء الله كالعقول المفارقة والملائكة.

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قد اتفقت اقوال الحكماء - خلافاً لشرذمة من المتكلمين - على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود، الذي يترتب عليها فيه الآثار المعروفة، نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مظهره، بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية .

تمهيد

ان من المقدمات المبنية عليها معرفة نحو آخر من الوجود وعالم آخر من الشهود، امران يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال .
الاول : ان للممكنات ماهية ووجوداً، واثراً الفاعل (وما يترتب على تأثيره، بل على نفس ذاته) ليس الا نحو وجود العلول دون ماهيته، لاستغناءها عن الجعل والإضافة لالوجوبها وفعليتها، بل لشدة نقصها عن تعلّق الجعل والإضافة بها .
والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتة شدة وضعفاً وتامة ونقصاً، بنفس حقيقتها المتفقة في الجميع ؛ فكلما كان الوجود للشئ اقوى واكمل ،

احدهما بالآخر والا لزم معلوليّة احد الواجبين ، وهو خرق الفرض .
 فإذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتحصيل ، لا يكون للآخر
 ولا منبعثاً منه ، مأخوذاً من لدنه . فيكون كلُّ منهما عادماً لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة
 وجودية - سواء كانت ممتنعة الحصول له لذاته او ممكنة - فذات كلِّ منهما بذاته ، ليست
 محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال ، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء
 وفقدان شيء ، كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود ؛ فلا يكون واحداً حقيقياً
 والتركيب ينافي الواجبية ، كما مرّت الإشارة اليه .
 فالواجب الوجود بالذات ، لا بدّ وان يكون من فرط التحصيل وكمال الفعلية جامعاً
 لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية ، لا أموراً عدمية وصفات نقصانية .
 فلامكافي له في الوجود والفضيلة ، بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع
 الكمالات ومنبع كلِّ الخيرات . وهذا البرهان قليل الجدوى للناقصين ، لكنّه عند من
 ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة .

وزيفنا قول من جوز أن ذات الواجب تعالى، يكون بالقياس الى ايجاد الحوادث ممكنة الوجود، لأنه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة.

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشي التجريد حيث ذكر: ان الواجب بالذات قد يعرض له امكان بالقياس الى الغير، وللغير امكان بالقياس اليه وان لم يعرض له الإمكان.^١

ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات، واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه، وهي ايضاً واجبة الحصول له تعالى، لأن وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره. كيف ولو كانت له في ذاته بذاته جهة اخرى، لزم التركيب وهو ممتنع. ولو كانت له لغيره، فيكون للغير تأثير في ذاته، فيكون له في ذاته تأثر وانفعال ينافي فعليته ووجوبه، لكونه بسيط الحقيقة من كل وجه.

فاذن لأبد [و] أن يكون واجب الوجود بذاته، موجوداً وواجباً بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لما هو الواقع، وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب، اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود وجهة من جهات التحصل او عادماً لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود، فلم يكن من هذه الحثية مصداقاً للوجود.

فيستحق في ذاته جهة امكانية او امتناعية، يخالف جهة الفعلية والتحصل؛ فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره، بل ينتظم من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون المفروض واجباً، بل الواجب غيره ولا يكون ايضاً واحداً حقيقياً، بل مركباً.

فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها: أن كل كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى، ولو وجد في غيره يكون مترشحاً عنه. فايضاً فنقول: لو تعدد الواجب بالذات، فلا بد [و] أن لا يكون بينهما علاقة ذاتية، توجب تعلق

١. قبله قبل صاحب حواشي التجريد، رئيس الفلاسفة في اوائل كتاب الشفاء بقوله: «ولانبالي بأن يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود» وتبعه اكثر المتأخرين.

وفيه يحصل التفاضل بين الناس ، لافي النحو الاول ؛ فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة ، لكونه فطرياً للجميع «فطرت الله التي فطر الناس عليها»^١ .
وقيل في الحكمة الفارسية :

دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست
فاذن قد انكشف ان مُدركات الخمس كمُدركات ساير القوى الإدراكية ،
مظاهر الهوية الإلهية ومشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هو المحبوب الاول
والوجهة الكبرى للإنسان «فاينما تولوا فثم وجه الله»^٢ .

فبعينه يشاهده وينظر اليه لاعلى وجه يعتقده الأشاعرة وبأذنه يسمع كلامه وبأنفه
يشم رايحة طيبة . وبجميع لامسته يلمس لاعلى وجه يقوله المجسمة ، تعالى الله
عما يوجب التجسم والتكثير والتشبيه والتغيير علواً كبيراً . بل على نحو يعتقده
الراسخون في العلم . فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدس ذاته
عن الأمكنة والجهات وتجرب حقيقته عن المواد والجسمانيات ، وما ذكرناه مما اطبق عليه
ائمة الكشف والشهود ، الذين هم خلاصة عباد الله المعبود .

فصل : في ان الوجود الواجبي غير متعدد

لنا بفضل الله وملكوته ، برهان شريف على هذا المطلب الذي هو الوجهة الكبرى ،
يتكفل لدفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة ، [لكن تتميمه] تستدعى تمهيد مقدمة .
وهي : ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ، كذلك
واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات وليس للواجب تعالى جهة أخرى ، لا يكون
بحسبها واجباً وموجوداً .

وهذه مقدمة قد حققناها وبسطنا القول فيها في «الأسفار الاربعة» .

١ . الروم (٣٠) آيه ٣٠ .

٢ . البقرة (٢) آيه ١١٥ .

من غير تعمّل وكسب، لأن المدرك بالذات في كل^١ ادراك، ليس الا نحو وجود الشيء على ما هو تحقيق المحققين من المحصلين - سواء كان الإدراك احساساً او تخيلاً او توهماً او تعقلاً - حسب ما ينقسم الوجود الى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، لاختلاف مراتب صور الموجودات في التجرد عن المواد وعن الأغشيّة الماديّة.

وسيتّضح لك ان شاء الله أنّ وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويّته المرتبطة بنفس الذات، الى الوجود القيوم الإلهي. وتبيّن ايضاً ان الهويّات الوجوديّة من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله.

فإذن ادراك كل شيء باي نحو من الإدراك، ليس الا حضور ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي ينسب اليه سبحانه ومشاهدة المدرك له على الجهة التي هو بها مرتبط الى الحق تعالى وهي موجوديّة ونحو وجوده.

وهذا لا يمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات. فإذا كان التعلّق والإرتباط اليه مقوماً لموجودية كل موجود ممكن والعلم ليس الا حضور وجود الشيء مجرداً عن نفس المادّة او غواشيها وعوارضها، فلا محالة كل من ادرك شيئاً باي ادراك كان، فقد ادرك الباري جلّ ذكره، وإن غفل عن هذا الإدراك. فظهر أن جميع من يصحّ منه الإدراك عرفاء الله تعالى، ويستوي في هذا الإدراك، الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر.

وأما الإدراك على الوجه المركّب - سواء كان بطريق المكاشفة او بطريق الاستدلال - فهو ليس مما هو حاصل للجميع، بل للبعض وهو مناط التكليف ومقصد الرسالة، واليه يتطرّق الخطاء والصواب وبه يحصل احكام الكفر والايمان.

١. في بعض النسخ: في كل علم وادراك

وقد مرَّ أن سبب الحجاب، الضعف والقصور في البصائر عن ادراك النور.
فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب، او حجب هي مراتب
القصورات الحاصلة من جهة الإمكانيات، حتى المعلوم الأول، فهو ايضاً لا يشاهد ذاته
سبحانه الا بواسطة من وجوده الإمكاني و وسيلة ادراك هويته.
فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته ويقدر وعائه الوجودي، لا بحسب
ما هو المشهود.

وهذا لا ينافي الفناء الذي يدعونه، فإنه يحصل بترك الالتفات الى الذات
والإقبال بكلية الذات وشرائط الهمة الى الحق. والهوية الإمكانية، لا يرتفع بترك
الالتفات اليها؛ فحكمها باق في كونها حجاباً. ولأن الكلام في مقام الغيرية وفي
كون الممكن، بحسب ذاته عارفاً بالحق.

فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر، فلم يكن الممكن ممكناً وللإشارة الى ان هوية
كل ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق؛ قال الحلاج:
بينى وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك اني من البين

حكمة عرشية

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق، ان العلم كالجهل قديكون بسيطاً
وقد يكون مركباً.

والاول عبارة عن الإدراك مع الذُّهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأن المدرك
ماذا؟!!

والثاني عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور بذلك الإدراك وبأن المدرك: هو ذلك
الشيء. إذا تمهد هذا فنقول:

إن ادراك الحق الأول سبحانه على الوجه البسيط، حاصل لكل احد بحسب الفطرة

١. بترك الالتفات الى الذات و ... م وفي نسخة د: الى الذات ... والظاهر انه سهو.

الى الجاعل . والواجب بالذات ليس شيئاً من هذين ، فلا يكون حقيقته معقولاً لشيء غيره ، بل له التسلّط والقهر على الممكنات باشراف نور الوجود عليها* . فبقدر ما يحصل لكل احد من اشراق نوره ولمعة وجوده يعرفه وبالجمله حصول الشيء لعلته الفياضة ، حصول تام يوجب العلم التام .

واما حصول العلة المفيضّة للمعلول المفاض عليه ، فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسط مايفاض منها ويرشح عنها عليه .

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الاحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودي ويفقد عنه ، ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة ، لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام والقوى والمواد لالمنع وبخل من قبله تعالى .

فأنّه لشدة نوره النافذ وعدم تناهي جوده ورحمته ، اقرب [إلى] كل احد كما اشار اليه بقوله : «ونحن اقرب إليه من حبل الوريد» وقوله : «وإذا سالك عبادي عنّي فإني قريب»^١ .

عقدة وحلّ

لك ان تقول : اذا جوزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور إشراقى لكل احد بقدر مايفاض عليه . ولا شكّ ان المشهود بالشهود الوجودي ، ليس حينئذ الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه . فكيف لا يكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس الا هويته البسيطة لا غير .

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقّة ، إلا ان المشاعر والمدارك ، قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبريائه ، بل أنّما ينالونه ويشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

١ . ق (٥٠) آيه ١٦ .

٢ . البقره (٢) آيه ١٨٦ .

المقالة الثانية

في احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في ان حقيقة الوجود الواجبي جلّ مجده، غير معلوم لأحد بالعلم الحسولي ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الاكتناهيّة .

اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلأنه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كليّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود، [و] لأنه يلزم تعدّد الواجب بالذات «تعالى عنه علواً كبيراً» .

ولان كل موجود في الذهن عرض قائم بالذهن والواجب بالذات، ليس بعرض لاحتياجه الى المحلّ . ولأنّ وجود الشيء في الذهن عبارة عن حصول صورة منه في الذهن مطابقة للخارج . وهذا انما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة وهذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود، والالزم انقلاب الوجود العيني، وجوداً ذهنياً هذا محال .

واما انّ الوجود الواجبي، غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والاكتناه، فان المعلوم بالمشاهدة لا يكون الا ما يكون له وجود نسبي للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحاس، والوجود الرابطي لا يكون الا للحال والعرض بالقياس الى المحل والموضوع او للمجعل بالقياس

فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النُّعوت الكلية .
ولا يبعد أن يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات أنواعاً هذا المعنى
وهذا كمراتب الأعداد، فإنّها يصحُّ القول بكونها متحدة في النوع، اذ ليس في كل منها
سوى الوحدات وهي امور متشابهة .
ويصحُّ القول ايضاً بكونها متخالفة المعاني الذاتية، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة منها
نعوتا ذاتية خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النُّعوت نفس ذوات
تلك المراتب .
فهي كالوجودات ومراتبها في النُّزول، كأنّها متّفقة حقيقة ذاتية^١ مختلفة ماهية
ومفهوماً . فاتقن ذلك فإنّه من نفايس المطالب .

١ . في نسخة (ع . ق) : كأنّها متّفقة حقيقة وذاتاً، مختلفة ماهيةً ومفهوماً .

ربي فأنكشف لي انكشافاً بيّناً: ان الأمر بعكس ذلك . والحمد لله الذي ثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولولا ما ثبتني لقد كنت أركن اليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقايق متحصلة^١ والماهيات التي هي الأعيان الثابتة، ما شمت رايحة الوجود ابداً. وليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الأحدي «جلّ مجده». ثم لكل منها نعوت ذاتية ومفهومات ذهنية، هي المسماة بالماهيات كما سنبهرن عليه «ان شاء الله تعالى».

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنا والحاجة، فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثياته الذاتية وشؤونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل.

واما تخصيصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه في العقل من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين عيناً وهذا أمر غريب سيتضح لك سره «ان شاء الله».

قال الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات: «ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل ان كان اختلاف فبالأكد والضعف^٢.

وانما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع. فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع، لأجل ما هيته لالوجوده ...».

فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته. واما على الوجه الثاني

١. في بعض النسخ: «حقايق متأصلة» وفي نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهو النسخ.

٢. في نسخة م: فبالأكد والضعف.

والشدّة والضعف، او بنفس موضوعه.

وقيل: «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فان الوجود المعلول عرض وكل عرض فأنّه متقوم بوجوده في موضوعه^١.

وكذلك حال الوجود فوجود كل ماهيّة يتقوم باضافته الى تلك الماهيّة، كما يكون الشيء في المكان، فان كونه في نفسه غير كونه في المكان».

وفيه بحث: فان الخطب في قياس نسبة الماهيّة الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح، لما مر من انه لا قوام للماهيّة مجردة عن الوجود، قيام الموضوع بما يقوم به.

فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لا كون امر كالعرض للموضوع والعرض وان كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع، إلا ان كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع، فلا يكون الماهيّة موضوعة للوجود، بل نسبة الوجود اليها نسبة الفصل الحقيقي الى الجنس.

ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون الشيء في الموضوع، كما يفهم من كلام هذا القائل.

ثم فرق ايضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من التعليقات ونصّ عليه غيره ايضاً من موافقيه ومتابعيه. وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب، في كتابنا الكبير المسمى ب: الأسفار الأربعة. وما اكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث أهملوا في فهم الغرض عنها وحرّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتباريّة الوجود وأنّه مما لاحقيقة له في الخارج ولا في الماهيات منه شيء غير الحصص.

وانى كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني

١. القائل هو بهمنيار في كتابه المسمّى بالتحصيل - منه دام ظله -.

والصفة ؛ لأن هذا التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لا غيره .

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تغمد في جميع هياكله ، المعانى واقطار الماهيات بحيث لا يمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه ايضاً نحو من انصباعها به .

تقرير في تحقيق زيادة الوجود على الماهية في التصور لافي العين

هو : ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهية والوجود ، من غير ملاحظة معناً له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج ، ليلزم تقدّمها عليه بل بحسب العقل .

وغاية الامر أن يلزم تقدمها على الوجود ، بالوجود العقلي ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العيني والذهني معها ، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وان كانت نحو وجود ذهني ، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، او يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة ، فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه .

فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها .

ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهني ، لم يلزم تسلسل في الوجودات ، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

وليعلم انا في متسع من هذا التجشّم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبت شيء لها ، فلامجال للفرعية هاهنا . وكان اطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية ووجودها من باب التوسع او الاشتراك ؛ فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به ، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتحدة بها .

فصل في أن تخصيص الوجود بماذا على الاجمال ؟!

وليعلم : ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدّم والتأخّر

قيام الوجود، فرع الماهية المعرأة عن صفة الوجود والعدم؛ لأن الماهية المعرأة عنهما لا تكون موجودة لافي نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها.

فالحق في هذا المقام ان يقال: ان العقل اذا حلل الماهية الموجودة الى شيئين، حكم بتقدم احدهما اما بحسب الواقع، فالتقدم هو الوجود لانه الأصل في ان يكون حقيقة وهو الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة معه محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها معه بحسب مرتبة هويته وذاته. واما بحسب الذهن، فالتقدم هو الماهية، لأنها الأصل في الأحكام العقلية.

والتقدم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة وهو: التقدم بحسب الماهية، كتقدم معنى الجنس على النوع مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما.

وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به، امر عقلي انما يكون في اعتبار الذهن.

واعتبار الذهن، مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وان كان ايضاً نحواً من الوجود، كما ان الكون في الخارج نحو من الوجود الا ان للعقل ان يلاحظ هذا النحو ويصف الماهية بالوجود.

فهذه الملاحظة التي من شأن العقل ان يجرد الماهية فيها عن جميع الوجودات، أي لا يلاحظ معها شيء من الوجودات، حتى هذا النحو التجرد الذي هو ايضاً نحو من الوجود في الواقع، لا بتعمل العقل لها اعتباران.

احدهما: اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات.

وثانيهما: اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهية.

فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق وبالأخر ملحوظة به غير موصوفة به، فالتعريف باعتبار الخلط باعتبار.

وليس حيثية احد الاعتبارين غير حيثية الآخر، حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الاعتبار الذي بها يتصف الماهية بالوجود، لا بد فيه ايضاً من مغايرة بين الموصوف

مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانهصار ما لا يتناهي بين حاصرين؛ الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بحيث لا يشذ عنها وجود عارض، يستلزم وجوداً لها غير عارض والا لم يكن الجميع، جميعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهية في العين، فلا يخلو [اما ان يكون] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم ام لا. والثاني باطل والا لكانا معنى لفظين مترادفين.

ونحن نفهم من الانسان معنأ ومن وجوده معنى آخر لا مكان تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكورة في المتداولات^١. فتعين الشق الأول وهو كون كل منها غير الآخر، بحسب الذهن مع اتحادهما في الخارج.

فحينئذ بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل العقلي. وكل موصوف بشيء معروض له، مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او المعدومة او غير الموجودة والمعدومة. فالأول يوجب الدور او التسلسل والثاني يوجب التناقض. والثالث يوجب ارتفاع النقيضين.

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جاز، بل واقع غير نافع. لأن المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الامر، لها تحقق في الجملة سابقة على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس الى عوارضها. فان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن الوجود. فقياس قيام الوجود بالماهية على نحو قيام البياض بالجسم ووزان خلوها عن الوجود بخلو الجسم من البياض. ومقابله غير صحيح، لأن الجسم له مرتبة سابقة على بياضه في الواقع. فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض ومقابله وليس

١. في ن، ع، ق: في المطبوعات.

ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا إلا ثبوت شيء فقط .
والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة، تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكلية القائمة بالفرعية^١.

وتارة يهربون منها الى القول بالاستلزام فقط^٢.
وتارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهنأ ولا عيناً^٣ ولا اعتباراً ولا تحقّقاً.
ويقولون انه مجرد اختراع كاذب وان مناط صدق الوجود كساير المشتقات على شيء اتحاد ذلك الشيء بمفهوم الوجود. وهو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ: «هست» كما يعبر عن العالم بـ: «دانا»، من غير قيام امر حقيقي او انتزاعي الى غير ذلك من التعسّفات.

فصل في توضيح القول في نسبة الوجود الى الممكنات

أنّ وجود كلّ ممكن عين ماهيّة خارجاً ومتّحد بها، نحواً من الاتحاد. بيان ذلك:
انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقي، الذي به تكون الماهيّة موجودة ويطرد عنها العدم امر عيني. فلو لم يكن وجود كلّ ممكن متحداً مع الماهيّة، لا يخلو اما ان يكون جزءاً منها او زائداً عليها قائماً بها.

والأول باطل، لان وجود الجزء غير وجود الكلّ ففي مرتبة وجود الجزء، لا يكون للكلّ وجود والمقدّر خلافه.

وكذا الثاني لما مرّ من أنّ قيام الصفة بالموصوف وثبوته له، فرع ثبوت المثبت له في نفسه. فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرّر انحاء وجود شيء واحد، من حيثيّة واحدة وكلاهما ممتنعان.

او ينجر الى التسلسل في المراتب من الوجود المجتمعة الآحاد وهذا التسلسل،

١. والمخصّص هو الامام الرازي.

٢. اليه مال العلامة الدواني.

٣. والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدر الدين الدشتكي الشيرازي.

وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية، لعدم كليته وعمومه وما هو من الأعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات، إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري، المشتق منه صيغة الوجود. ولخالفته أيضاً ساير الأعراض في أن وجودها في نفسها، عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية، لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره. في تحققه إلى الموضوع، فلا يلزم الدور الذي ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى.

وكذا وجود الكيف، كيف بنفس كيفية تلك الكيف، لا بكيفية أخرى وهكذا في ساير الأعراض ومقولاتها وأنواعها.

وذلك لما مرّ من أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السادس: انه اذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهية، فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة، نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل وجوابه ما عرفت. والتسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الانقطاع العقلي.

فصل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لعلك تقول: لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود فرعاً على ثبوتها، ضرورة ان ثبوت الشيء لآخر، فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته.

فالجواب أما بطريق النقض فبان لا خصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهوية خارجية في الماهية، بل منشأه حال اتصاف الماهية بالوجود، سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له إلا الحصص.

وأما بطريق الحل فبان الحق الحقيق بالإذعان والتصديق هو أن الوجود نفس ثبوت الماهية العينية لا ثبوت شيء لها، حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل: انه فرع

والعلم بحقيقة الوجود يتوقف على المشاهدة الحضورية وعند المشاهدة الحضورية، لا يبقى الشك في هويته .

والأولى ان يورد معارضة الزامية على أتباع المشائين، كما فعله في كتاب حكمة لإشراق؛ لأنهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بـ: انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه، ليس نفس المعلوم ولاداخلاً فيه؛ فهما متغايران في الأعيان. فالوجود زايد على الماهية؛ فالشيخ الزمهم بعين هذه الحجة، لأن الوجود ايضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم انه موجود في الأعيان ام لا؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً الى لانهاية، لكن ما أوردناه يجري في اصل الحجة فانهدم الأساسان.

الخامس: أن الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفية عند المشائين؛ لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما الى اعتبار تجزٍ واطافة الى امر خارج، كما ذكروا في حدّ الكيفية.

وقد حكموا مطلقاً ان المحلّ يتقدم على العرض، فيتقدم الوجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه؛ ثم لا يكون الوجود اعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية اعمّ منه من وجه.

وايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل، ومعنى انه قائم بالمحلّ انه موجود به، مفتقر في تحقّقه اليه ولا شك أن المحل موجود به، فدار القيام وهو محال.

وجوابه: انهم حيث أخذوا في عنوانات حقايق الأجناس العوالى، كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا.

فسقط كون الوجود في ذاته جوهرأ او كيفأ او كمأ او غيرهما، لعدم كونه كلياً؛ بل الوجودات هويات عينية متشخصات بانفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي. وليس الوجود عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهية الموجودة ولا بما يحلّ فيها وان كان عرضياً متّحداً بها نحواً من الإتحاد.

ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هويّة عينية ، كما اكد القول في اوائل القسم الالهي منه وهل هذا الا تناقض في الكلام .

الثالث : ان كان الوجود في الأعيان صفة للماهيّة ، فهي قابليّة^١ اما ان يكون موجوده بعده محصل الوجود مستقلاً دونها ، فلا قابليّة ولا وصفيّة او قبله ، فهي قبل الوجود موجودة .

فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود ، فلها وجود آخر واقسام التالي باسرها باطلة كذلك .

والجواب عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهيّة مع الوجود في الأعيان وما به المعية نفس الوجود ، الذي هي به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهيّة .

كما ان المعية الزماني هي الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر ، حتى يلزم التسلسل في وجود الأزمنة .

واما ثانياً : فبان اتّصاف الماهيّة بالوجود امر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القايم به ، حتى يكون للماهيّة وجود ولوجودها وجود ثم يتّصف احدهما بالآخر ويكونان معاً او بتقدّم احدهما على الآخر ، بل هما في الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد بلا تقدّم بينهما ولا تأخر ولا معيّة بالمعنى المذكور وإنما اتّصاف الماهيّة بالوجود امر عقلي فقط .

الرابع : انه ليس في الوجود ماعين ماهيّة الوجود .

فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشكّ في انه هل له الوجود ام لا ؟ فيكون له وجود زايد . وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال . ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي .

وجوابه بما اشرنا اليه من أنّ حقيقة الوجود لا يحصل في ذهن من الأذهان وما حصل منها فيه ، هو امر انتزاعي عقلي فهو وجه من وجوهه .

١ . فهي صفة قابلية - ل .

قياماً حقيقياً اولا؟

وكون الموجود مشتملاً على امر زائد غير الوجود، كالمهيّة الموجودة او لم يكن، كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليه، لا من نفس المفهوم المشترك. ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيّات الشفاء: «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد قد يعقل من ان ماهيته ماهي ان...» او جوهر آخر هو الذي واجب الوجود، كما انه قد يعقل من الماء انه ماء او انسان وهو واحد...».

قال: «ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود...».

وقال أيضاً في التعليقات: «اذا سئل هل الوجود هو الموجوديّة؟» ويؤيد ذلك ما في حاشية المطالع وهو: «ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضروريّة، فان الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيها...» هذا كلامه.

وعلم منه: ان مفاد المشتق وما يطابقه، امر بسيط وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولا خاصّاً.

ومن هاهنا نشأ ما ذهب اليه بعض اجلّة المتأخّرين في حواشي التجريد من اتحاد العرضي والعرض^٢.

والعجب ان الشيخ الالهي قد ادى نظره في آخر التلويحات الى ان النفس الإنسانية وما فوقها من المفارقات، وجودات صرفة جوهرية قائمة بذواتها.

١. حواشي سيد شريف بر مطالع، شرح مطالع، چاپ سنگی، خط عبدالرحيم.

٢. محقق دوانی در حواشی جدید، نسخه خطی.

وله ان يقول : الوجود موجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وهو موجودية الشيء في الأعيان . لا ان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه ، يكون له في ذاته كما ان المتقدم الزماني في غير اجزاء الزمان ، يكون بتقدم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجددة وكذلك حكم الاتصال في الجوهر الاتصالي وفي غيره .

وهم وتنبيه

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً بالذات ، اذ لا معنى للواجب الا ما يكون بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين ، فان الاول تعالى واجب بالضرورة الأزلية والوجودات واجبة بالضرورة الذاتية .

فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه ، انه يقتضي ذاته مطلقاً من غير احتياج الى جاعل يجعل نفسه ولا قابل يقبله .

ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل امّا بذاته او بفاعل ، لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود لاحتياجه .

الثاني : انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد .

اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود ، انه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع الا بمعنى واحد ، فلا بد من اخذ الوجود موجوداً ، كما في ساير الأشياء وهو : انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود ، وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .

والجواب : انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ، ليس في مفهوم الوجود ، بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع ؛ لأنه امّا معنى بسيط يعبر عنه في لغة أخرى بـ : « هست » ومرادفاته . و امّا عبارة عما ثبت له اوقام به الوجود سواء كان

بان يكون أبيض مما يعرض له البياض ؛ والمضاف الحقيقي البسيط ؛ اولى بان يكون مضافاً من المشهوري المركّب .

فكذلك الوجود احق بان يكون موجوداً من الماهيات ، التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل . هذا ما ذكره بعض الحكماء .

وانا أقول : انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية أنّ الماهيّة غير مجعولة بالذات وأن الجاعل و أثر الجاعل ، لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيّات ولا شكّ في أنّ هاهنا تأثيراً وتأثراً .

فإذا لم يكن المؤثر ولا الأثر هو الماهيّة ، بقى أن يكون الوجود هو المؤثر والأثر ، اذ لا ثالث في الإمكان .

فالمؤثرات وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات .

فصل في دفع شكوك اوردت على موجوديّة الوجود في الأعيان

منها : ما تمسك به الشيخ الإشراق في كتبه وهي أمور :

الاول : ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان ، لكان له وجود فلو جوده وجود الى غير النهاية !

والجواب : ان للباحث ان يقول : ليس بموجود^١ لو اريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود ، فان الشيء لا يقوم بنفسه . كما لا يقال في عرف اللغويين : ان البياض ابيض .

فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذى وجود ، كما ان البياض ليس بذى بياض .

وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه ، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ، لا المعدوم واللاموجود لا اعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض .

١ . الوجود ليس بموجود ... ا-ق .

ويشير اليه ما قال فيثاغورس : «كيف ينسأ في العقل ان يمتزج الميت بالميت ،
فيتنج بينهما حيٌ او يمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقلٌ» .
وثالثا : أن العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية إذا كانت موجودة بنفس
وجودها ، لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الوجود بالذات والإصالة هو
نفس الوجود ، لانفس الماهية .

شكٌ وتحقيق

ولا يذهب عليك أن الماهية باعتبار وجودها العقلي ، معروضة للوجود الخارجي
في العقل فرعاً لوجودها فيه لا في الخارج ؛ لأن الكلام يعود الى وجودها العقلي
بان يقال : ثبوت الوجود العقلي ، لها موقف على وجود سابق لها فيه .
وثبوت الوجود السابق موقف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات .
وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتباريات المنقطعة بانقطاع الاعتبار .
فإن كل لاحق هاهنا موقف على سابقه ، سواء كانت المعروضات المترتبة في
عروض الوجود كلها موجودة في ذهن واحد او في اذهان وعقول متكثرة متناهية كانت
او غير متناهية - مترتبة كانت او غير مترتبة ، كما لا يخفى على المتدبر المستبصر . فبطلان
التالي واضح غير مفتقر الى البيان . فثبت أن الوجود موجود عيني .

تنبيه

ان حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده ، الذي ثبت له فان موجودية الشيء
وكونه ذا حقيقة معنى واحد ؛ فمعنى الحقيقة اولاً بان يكون له حقيقة من غيره .
لست اقول : إن مفهوم الحقيقة او الموجودية ، يجب ان يصدق عليه بالحمل الشائع
ذلك المفهوم . بل الغرض ، ان الأمر الذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً ، يجب
أن يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع . اى ليس ذلك مجرد عنوان من
غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج ، وكما أن البياض اولى

وأما ما قيل : « أن الوجود حملة على الافراد بالتشكيك والمحمول على الأشياء بالتشكيك ، عرض لها ، فالوجود عرض للأفراد . » فغير تمام ، كما سينكشف ان شاء الله .

فصل في ان الوجود حقيقة في الخارج وليس مجرد مفهوم
انتزاع ، مصدر ، ذهني . كما ذهب اليه حميد المتأخرين .

بيان ذلك : أن الوجود لو لم يكن موجوداً ، لم يوجد شيء من الأشياء المترتبة عليها الآثار المخصوصة ، اعني الماهيات . والتالي باطل فالمقدم مثله .
بيان الملازمة : أن الماهية قبل انضمام الوجود اليها ، غير موجودة وهو ظاهر وكذلك اذا اعتبر من حيث هي لامع اعتبار الوجود ، فهي غير موجودة ولا معدومة .
فاذن لو كان الوجود غير موجود ، لا يمكن ثبوت احدهما للآخر ؛ فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه ، فرع لوجود المثبت له واذا لم يثبت احدهما للآخر ، لم يكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور ، ولا عارضة له كما ذهب اليه المحصلون ، فلا يكون موجودة اصلاً « هذا خلف » .

بحث وتفصيل

وليس لك أن تقول : هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود .
والمراد بها أن ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشروط بوجود المثبت له حين الوجود لاقبله .
ولاشك أن حين ثبوت الوجود له ، موجود بنفس ذلك الوجود .
فانا نقول اولاً : ان التخصيص والاستثناء إنما يجريان في النقلات الظنية
لا في العقلات المحضة ، لاسيما الضروريات .
وثانياً : أن من راجع وجدانه او انصف نفسه ، ادرك أن انضمام معدوم الى معدوم
في الخارج ، من غير قيامهما او قيام احدهما بوجود خارجي ، مما لا يجوز العقل ،
بل يقضي بامتناعه .

بما ذكرنا، استصعب الأمر على بعض أجلة المتأخرين^١ حتى حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، من حيث أنهم صرحوا بـ: أن اللاحق لشيء لأمر أخص، اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه الى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً له بل عرضاً غريباً عنه، مع أنهم مثلاً العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط.

ولست ادري اى تناقض في ذلك سوا أنهم لما توهموا: أن الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أولياً له، حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضاً للخط، بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

ولهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفه ووضوحه.

فصل في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي

ان كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية، فيجب أن يكون ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود.

والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الأعيان، فيمتنع ان يكون في الأذهان والا لزم انقلاب الحقيقة. فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن.

فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما انشبع من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصة عموم معناً جنسى، بل عموم امر عرضي انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة.

وايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل، فيلزم تركيب الواجب وهو مستحيل.

١. اي المحقق الدواني في حواشي التجريد.

أو عرضاً عاماً له بشرط المذكور .

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ، كما فرّقوا بين موضوعيهما بـ : أن محمول العلم ما ينحلُّ اليه محمولات المسائل كلّها على طريق الترديد .

وأعجب من ذلك ما وقع للسيد الشريف - قدس سره - من أن موضوع الحكمة ليس أمراً واحداً ، بل اموراً متعددة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصُّصها بتلك الموضوعات الجزئية .

وأقول : لا يخفى على البصير المحدث أن ما يختصُّ بنوع من الأنواع التي تحت موضوع ، ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو وأخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء ، من حيث هو وذلك كالفصول المتنوعة للأجناس .

فإن الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع ، قد يكون أعراضاً أولية للأجناس ' وقد لا يكون كذلك ، مع أن القسمة بها تكون أولية مستوعبة .

فاستيعاب القسمة قد يكون بغير أعراض اولية ، فيكون القسمة اولية ذاتية والأعراض غريبة .

وقد يتحقّق أعراض اولية ولا يقع القسمة بها اولية مستوعبة ، نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفتقراً في حقوقه الى ان يصير نوعاً متهيّأ لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ما هو مصرح في كتب الشيخ وغيره ، كما أن ما لا يلحق الموجود الا بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، فليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء .

وما أسهل عليك ان تتفطن بأنّ لحق الفصول لطبيعة الجنس ، كاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد ، بل التخصّص إنما حصل بها لاقبلها ، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض اولية له . ومن عدم التفطن

الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا في دفع النقوض والمناقضات تمحُّلات شديدة .
 منها : أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها .
 ومنها : أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي .
 وتلك الأحوال أي التي تورد ليتعلّق بها التعريف ، أمّا أمور متكررة وأما غير متعلقة
 بطرفيها غرض علمي ، كقبول الخرق والإلتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى
 عدم الملكة .
 ومنها : أن المراد بالمقابل ماهو اعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض ، وبين الواجب
 والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة إلى غير ذلك من التكلُّفات والتعسُّفات
 الركيكة .

كشف وتحقيق

قد وقع للمتأخّرين مثل هذا التحير والاضطراب في موضوعات ساير العلوم .
 بيان ذلك : أن المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماء المنطقيين انهم ذكروا في
 تعريف الموضوع لكل علم انه ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له ، والعرض
 الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لأمر يساويه .
 فاستشكل عليهم الأمر لما رأوا ، انه قد يبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي
 يختصّ ببعض افراد الموضوع دون البعض ، بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الأحوال
 المختصة ببعض انواع موضوعه .
 فاضطروا تارة إلى اسناد المسامحة إلى رؤساء العلوم العقلية في اقوالهم بـ :
 أن المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم ، ماهو اعمّ من أن يكون عرضاً
 ذاتياً له او لنوعه او عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع
 العلم .

او عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع .

المقالة الأولى

في الوجود واحكامه لأنه أول كل فكر
واليه ينتهي مبادي كل علم وصناعة

فصل في تحقيق موضوع الحكمة الكلية

لما ثبت وتحقق أن الحكمة الأولى والعلم الأعلى باحثة عن أحوال الوجود بما هو موجود وعن الأقسام الأولية للموجود المطلق، من غير أن يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليمات أو الطبيعيات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب أن يكون موضوعها أمراً يئناً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصوري وعن الإثبات التصديقي.

فصل في تعريف العلم الكلي وما بعد الطبيعة

هو ما يبحث فيه عن أحوال المعاني الكلية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من أقسام الوجود، كالواجب والجوهر والعرض. وقد عرّف القوم، الأمور العامة تعريفات وفسروها تفسيرات غير سديدة، كقولهم: ما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وكقولهم: ما يشمل الموجودات اما مطلقاً واما مع مقابله، فيختل طرده بالأحوال المختصة ولا يخلو شيء منها من الغلط والخبط، كما يظهر لمن يراجع

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

وفيه مقالات:

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها، من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تألّه وكشف.

فأردت ان أبينّها ملخصة عن الزوايد مجتمعة في أوراق يسيرة وأجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة، ليسهل أخذها على المستحقين ويتيسر الانتفاع بها على الطالبين للحق - السالكين الى جوار الله - الملك المطلق.

ولنشرع في البيان، مستمدّين من العزيز المنان، موردين هذه المعاني في جملتين:

الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى.^١

١. از قرار معلوم مؤلف علامه موفق به اتمام اين رساله نشده وكتاب به جمله اولی ختم شده است، در مقدمه اين معنا را روشن كرديم.

ثم ميز الخاصة من اهله من بين سكان عالم الملك والملكوت بأنه لم يخلق لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه ومنصّات اسمائه وصفاته وطبقات حضراته وجنّاته، بل جعل غاية وجودهم ومنتها مقصودهم متعلّقات علم الله الأزلي ودواعي مشيئته بحسب اقتضائه الذاتي وقضائه الحتمي الأولي وما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته في طبقات افعاله وشؤوناته^١ اسمائه وصفاته في ملائكته وكتبه ورساله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر.

فهو سبحانه حقيقة علمهم اليقيني وعينه وحقّه عند فناء ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويّاتهم.

وصلى الله على المتحقّق بالشُّهود الأكمل الأتم والعلم الأشرف* الأشمل الأعم، من أكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه في جميع افعاله واطواره ومراتب تجلّياته وانواره، سيدنا محمد النبي الأمي مع المصطفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه الأوفى والخائزين علومه ومقاماته القصوى، صلاة مستمرة الأحكام باقية مدى الليالي والأيام وقصيا الشهور والأعوام.

وبعد فهذه «مسائل قدسيّة وقواعد ملكوتيّة» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من الأبحاث الكلاميّة الجدلية ولا التقليديات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية، بل انما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد^٢، عند انقطاعه عن الحواس والمواد وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري، المؤلّف من الأضداد وترقيّه من مراتب العقول والنّفوس الى أقصى الغايات، مسافراً من المحسوسات الى الموهومات ومنها الى المعقولات حتى اتّحد بالعقل الفعّال، اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرّر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً نورياً.

قد أوردت^٣ تلك المسائل وفرّقها في كتب عديدة ورسائل، بحيث يصعب

١. شؤون اسمائه ... ل ق.

٢. في نسخة ق ل: أقل العباد محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي.

٣. قد اورد ... ل ق.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِأَخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ
آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذي أبان في بدايات^۱ حالات ذوي الهمم، نهايات تقلبات اصحاب
الفكر والفهم، وفاوت بين المسافرين اليه بحسب علمهم وعينهم وحقهم في مراتب
درجاتهم، واوضح عند اطمينان احوال السالكين اليه وسكون قلوب الطالبين لديه
عند الوصول الى غايات قصودهم، تفاوت مقاماتهم الناشئة من بدايات ذواتهم
وتفاضل اعيانهم وهوياتهم في منازل معرفة الحق الأول وآياته المودوعة في عوالمه
وحضراته ومظاهر أسمائه وصفاته وطبقات ارضيه وسماواته.

بيت

سیر هر کس بر کمال او بود	جنبشش بر حسب حال او بود
گر پیرد پشه ای چندان که هست	کی کمال صرصرش آید به دست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم روش باهم نگردد هیچ طیر

۱. در چند نسخه عنوان: المسائل القدسیة فی الحکمة المتعالیة. و در یک نسخه: المسائل القدسیة والقواعد
الملکوتیة و در نسخه مکتوب سنه ۱۰۴۹ در زمان دولت حیات مؤلف علامه. «فهذه مسائل ...»
نوشته شده است.

(١)

المسائل القدسيّة